BREVIARIOS
del
FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

185

EL TOTEMISMO EN LA ACTUALIDAD

Traducción de

FRANCISCO GONZÁLEZ ARAMBURO

El totemismo en la actualidad

por

CLAUDE LÉVI-STRAUSS



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO – BUENOS AIRES

Primera edición en francés, 1962
Primera edición en español, 1965

La edición original de esta obra fue registrada por Presses Universitaires de France, con el título *Le totémisme aujourd'hui.*

Av. de la Universidad, 975 - México 12, D. F.

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

...las leyes lógicas, que gobiernan en última instancia el mundo intelectual, son por su propia naturaleza esencialmente invariables, y comunes no sólo en todos los tiempos y en todos los lugares, sino también a todos los asuntos, cualesquiera que sean, inclusive sin ninguna distinción entre aquellos que llamamos reales y los que llamamos quiméricos: en el fondo esas leyes se observan hasta en los sueños...

AUGUSTE COMTE, *Cours de philosophie positive*, 52ª lección.

INTRODUCCIÓN

PASA con el totemismo lo mismo que con la histeria. Cuando se ha empezado a dudar de que fuera posible aislar arbitrariamente algunos fenómenos, y agruparlos entre sí para hacer de ellos los signos diagnósticos de una enfermedad o de una institución objetiva, los síntomas mismos han desaparecido, o han demostrado ser rebeldes a las interpretaciones unificadoras. En el caso de lo que llamamos "gran" histeria se explica a veces este cambio como producto de la evolución social. la cual habría trasladado del terreno somático al terreno psíquico la expresión simbólica de los trastornos mentales. Pero la comparación con el totemismo nos hace pensar en una relación de otro orden entre las teorías científicas y el estado de civilización, en la que el espíritu de los sabios intervendría tanto y más aún que el de los hombres estudiados: como si ocurriese que. so capa de objetividad científica, los hombres de ciencia tratasen, inconscientemente, de hacer que los segundos, ya se trate de los enfermos mentales o de los que hemos dado en llamar "primitivos", fuesen más *diferentes* de lo que en verdad son. Las bogas de la histeria y del totemismo son contemporáneas, es decir, han nacido en el medio de una misma civilización; y sus semejantes y paralelas desventuras se explican, en primer lugar, por la común tendencia mostrada por diversas ramas de la ciencia, hacia fines del siglo XIX, a constituir por separado —y dan ganas de decir que en forma de una "naturaleza"— fenómenos humanos que los hombres de ciencia prefirieron considerar como exteriores a su universo moral,

con objeto de proteger la buena conciencia que no querían perder frente a este último.

La primera lección de la crítica que Freud hizo de la concepción de la histeria de Charcot fue la de convencernos de que no existe una diferencia esencial entre los estados de salud y los de enfermedad mental; que, a todo lo más, entre unos y otros, la diferencia que se observa es la de una modificación en el desenvolvimiento de las operaciones generales que cada uno puede observar por su propia cuenta; y que, por consiguiente, el enfermo es nuestro hermano, puesto que solamente se distingue de nosotros en virtud de una involución —menor en cuanto a su naturaleza, contingente en cuanto a su forma, arbitraria por lo que respecta a su definición, y, de derecho al menos, transitoria— de un desarrollo histórico que, en lo fundamental, es el de toda existencia individual. Y es que era más cómodo ver en el enfermo mental un ser perteneciente a una especie rara y singular, que sería producto objetivo de fatalismos externos o internos, tales como la herencia, el alcoholismo o la debilidad.

De igual manera, para que el academicismo pictórico pudiese dormir sin que nada turbase su plácido sueño, era preciso que el Greco no fuese una persona sana, capacitada para rechazar algunas maneras de representar el mundo, sino un enfermo, cuyas figuras alargadas diesen testimonio, solamente, de un defecto en la conformación del globo del ojo... En este caso, como en el anterior, se consolidaban, en el orden de la naturaleza, lo que no eran sino modos de la cultura y que, si hubiesen sido apreciados como tales, habrían determinado, inmediatamente, la particularización de otros modos, a los cúales se les acordaba un valor universal. Al hacer del histérico o del pintor innovador seres anormales, se daba uno el lujo de creer que no nos incumbían y que por el simple hecho de su existencia no ponían en tela de juicio, no exigían la revisión de un orden social, moral o intelectual aceptado.

En las reflexiones intelectuales que dieron nacimiento a la ilusión totémica volvemos a encontrar la influencia de los mismos motivos, y la huella de recorridos semejantes. Sin duda alguna, ya no se trata, directamente, de la naturaleza (aunque, como veremos, aparezca frecuentemente el recurso a creencias o a actitudes "instintivas"). Pero, la noción de totemismo podía hacer posible el distinguir las sociedades de manera casi igualmente radical, ya que no siempre arrumbando a algunas de ellas *en* la naturaleza (toma de partido que el término *Naturvölker* ejemplifica excelentemente), sí por lo menos clasificándolas en función de su actitud *ante* la naturaleza, tal y como aquélla se expresa en función del lugar asignado al hombre en la serie animal, y a través del conocimiento —o la supuesta ignorancia— del mecanismo de la procreación. Por tanto, no fue cosa del azar que Frazer amalgamase el totemismo y la ignorancia de la paternidad fisiológica: el totemismo aproxima el hombre al animal, y la supuesta ignorancia del papel desempeñado por el padre en la concepción culmina en la sustitución del progenitor humano por espíritus, más próximos aún de las fuerzas naturales. Este "partido de la naturaleza" proporcionaba una piedra de toque que hacía posible, en el seno mismo de la cultura, aislar al salvaje del civilizado.

Para mantener en su integridad y fundar, al mismo tiempo, los modos de pensamiento del hombre normal, blanco y adulto, nada podía ser, por tanto, más cómodo que el reunir fuera de él

costumbres y creencias —en verdad, por demás heterogéneas y muy difícilmente aislables— alrededor de las cuales se efectuaría la cristalización, para formar una masa inerte, de ideas que hubiesen sido menos inofensivas en caso de haberse tenido que reconocer su presencia y su actividad en todas las civilizaciones, sin exceptuar la nuestra. En primer lugar, el totemismo es la proyección, fuera de nuestro universo, y como por obra de exorcismo, de actitudes mentales que son incompatibles con la exigencia de que exista entre el hombre y la naturaleza una discontinuidad considerada esencial por el pensamiento cristiano. Así, se pensaba darle validez haciendo de la exigencia inversa un atributo de esta "naturaleza segunda" que, con vana esperanza de liberarse de ella, al mismo tiempo que de la primera, el hombre civilizado se confecciona, con los estados "primitivos" o "arcaicos" de su propio desarrollo.

En el caso del totemismo esto era tanto más conveniente cuanto que el sacrificio, cuya noción persiste en el seno de las grandes religiones de Occidente, planteaba un difícil problema de la misma clase. En todo sacrificio está implícita una solidaridad de naturaleza entre el oficiante, el dios y la cosa sacrificada, tanto si ésta es un animal o una planta, como si se trata de un objeto al que se maneja como si fuese vivo, puesto que su destrucción tiene significado solamente en forma de holocausto. Por lo tanto, la idea del sacrificio lleva en sí misma, también, el germen de una confusión con el animal, la cual amenaza con extenderse más allá del hombre, hasta tocar en la divinidad. Al amalgamar el sacrificio y el totemismo, se obtenía una manera de explicar al primero como una supervivencia o un vestigio del segundo, y así también una manera de esterilizar las creencias subyacentes, desembarazándolas de todo lo que pudiese haber de impuro en una idea del sacrificio, viviente y operante; o, por lo menos, disociando esta noción, con objeto de distinguir dos tipos de sacrificio, diferentes por su origen y por su significación.

Al subrayar, al primer golpe, el carácter sospechoso de la hipótesis totémica, estas consideraciones nos ayudan a comprender su singular destino. Pues es cierto que floreció con una extraordinaria rapidez e invadió todo el campo de la etnología y de la historia religiosa. Y no obstante esto, comenzamos a descubrir ahora que las señales que anunciaban su ruina fueron casi contemporáneas de su periodo de triunfo: se estaba viniendo abajo ya en el preciso momento en que parecía estar más firme.

En su libro titulado *L'état actuel du problème totémique* —curiosa mezcolanza de información erudita, de parcialidad, inclusive de incomprensión, aliadas a una audacia teórica y a una independencia de espíritu poco frecuentes— Van Gennep escribía, para terminar su prefacio fechado en abril de 1919:

> El totemismo ha puesto a prueba ya la sagacidad y el ingenio de muchos sabios; y hay razones para creer que seguirá ocurriendo lo mismo durante muchos años.

El pronóstico se comprende: se hizo pocos años después de la publicación de la monumental obra de Frazer *Totemism and exogamy,* años durante los cuales la revista internacional *Anthropos* mantuvo abierta una tribuna permanente con el tema del totemismo, que ocupaba un lugar importante en cada número. No obstante, hubiese sido difí-

cil engañarse más aún. El libro de Van Gennep habría de ser el último trabajo de conjunto consagrado a esta cuestión y, desde ese punto de vista, sigue siendo indispensable. Pero, lejos de representar la primera etapa de una síntesis que habría de seguirse realizando, fue más bien el canto de cisne de las reflexiones acerca del totemismo. Y en obras escritas en el espíritu de los primeros trabajos de Goldenweiser [1],[1] desdeñosamente hechas a un lado por Van Gennep, se habría de llevar a cabo, sin respiro, la empresa, hoy victoriosa, de desagregación.

El año de 1910 proporciona un cómodo punto de partida a nuestro trabajo, iniciado en 1960: la distancia es precisamente de medio siglo, y fue en 1910 cuando aparecieron dos obras de dimensiones por demás desiguales, aunque, en resumidas cuentas, las 110 páginas de Goldenweiser [1] hubiesen de ejercer una influencia teórica más duradera que los cuatro volúmenes de Frazer, que suman 2 200 páginas... En el preciso momento en que Frazer publicaba, después de haberlos reunido, la totalidad de los hechos entonces conocidos, para fundar el totemismo como sistema y para explicar su origen, Goldenweiser ponía en tela de juicio que se tuviese el derecho de superponer tres fenómenos: la organización en clanes, la atribución a los clanes de nombres o de emblemas animales y vegetales, y la creencia en que existiese un parentesco entre el clan y su tótem, puesto que sus contornos no coinciden sino en una minoría de casos, y puesto que cada uno de ellos puede encontrarse presente sin los otros.

De tal modo, los indios del río Thompson tienen tótem, pero no clanes, los iroqueses, clanes con nombres de animales que no son tótem, en tanto que los yukaguires, que están divididos en clanes, poseen creencias religiosas en las que los animales desempeñan un gran papel, pero lo hacen por intermedio de chamanes individuales y no a través de grupos sociales. El supuesto totemismo se escurre de todo esfuerzo de definición de carácter absoluto. A todo lo más, consiste en una disposición contingente de elementos no específicos. Es una reunión de particularidades, empíricamente observables en un determinado número de casos, sin que de ello se desprendan propiedades originales; pero esto no es una síntesis orgánica, un objeto de la naturaleza social.

Después de la crítica de Goldenweiser, el lugar consagrado al problema totémico en los tratados estadounidenses no cesará de disminuir con el transcurso de los años. En la traducción francesa de la obra *Primitive society*, de Lowie, se dedican todavía ocho páginas al totemismo: en primer lugar para condenar la empresa de Frazer, y después para resumir y aprobar las primeras ideas de Goldenweiser (y esto haciendo la reserva de que su definición del totemismo como "socialización de valores emocionales" es demasiado ambiciosa y demasiado general: si los indígenas de Buin guardan frente a sus tótem una actitud casi religiosa, los tótem de los Kariera de la Australia occidental no son objeto de ningún tabú, y no se les venera). Pero lo que Lowie le reprocha sobre todo a Goldenweiser es el haber rectificado parcialmente su escepticismo, y admitido la existencia de una conexión empírica entre el totemismo y la organización en clanes: sin embargo, los indios Crow, los Hidatsa, los Gros Ventre y los apaches tienen clanes sin nombres totémicos, en tanto

[1] Véase la bibliografía, al final del libro.

que los Aranda tienen grupos totémicos que son distintos de sus clanes. Y Lowie terminó diciendo:

Confieso que no estoy convencido de que, a pesar de toda la perspicacia y de toda la erudición de que se ha hecho gala con este fin, haya quedado suficientemente demostrada la realidad del fenómeno totémico (p. 151).

A partir de entonces, la liquidación se aceleró. Comparemos entre sí las dos ediciones de la *Anthropology* de Kroeber. La del año de 1923 contiene todavía numerosas referencias, pero el problema no es tratado, como no sea para distinguir los clanes y las mitades, en su calidad de método de organización social, y el totemismo, como sistema simbólico. No existe una conexión necesaria entre los dos; a todo lo más, una conexión de hecho que plantea un problema no resuelto. Y, no obstante las 856 páginas de la edición del año de 1948, el índice —que tiene sin embargo 39 páginas— no contiene más que una sola referencia, y no se trata más que de una observación incidental a propósito de una pequeña tribu del Brasil central, la de los Canella:

...el segundo par de mitades... no tiene que ver con las alianzas matrimoniales: es de carácter totémico, o dicho de otra manera, algunos animales o algunos objetos naturales sirven para representar simbólicamente cada mitad (p. 396).

Volvamos a Lowie: en su obra *An introduction to cultural anthropology* (1934), despacha el totemismo en media página, y su segundo tratado de sociología primitiva, *Social organisation* (1948), menciona una vez, de pasada, la palabra "totemismo", para explicar la posición del padre Schmidt.

En 1938, Boas publica su *General anthropology*, tratado de 718 páginas redactado con la colaboración de sus alumnos. La discusión del problema del totemismo cabe en cuatro páginas, de la pluma de Gladys Reichard. La autora señala que, bajo el nombre de totemismo se han reunido fenómenos heterogéneos: repertorios de nombres o de emblemas, la creencia en la existencia de una relación sobrenatural con seres no humanos, prohibiciones que en ocasiones son de carácter alimenticio, pero no necesariamente (por ejemplo, la de caminar sobre la hierba y la de comer en un tazón, en Santa Cruz; la de tocar un cuerno o un feto de bisonte, o inclusive el carbón o el cardenillo, insectos y alimañas entre los indios Omaha), y algunas reglas de exogamia. Estos fenómenos se vinculan unas veces a grupos de parentesco, otras a cofradías militares o religiosas, y otras más a individuos. En resumidas cuentas:

Se ha escrito demasiado acerca del totemismo... como para permitirse el dejarlo completamente a un lado... Pero las formas en que se manifiesta, en cada parte del mundo, son tan diversas, las semejanzas tan superficiales, y los fenómenos pueden aparecer en tantos contextos carentes de una relación con una consanguinidad real o supuesta, que es absolutamente imposible encajarlos en una sola categoría (p. 430).

En su obra *Social structure* (1949), Murdock se exime de tratar la cuestión del totemismo alegando que interviene muy poco al nivel de las estructuras formales:

...suponiendo que los grupos sociales tengan que ser nombrados, los términos que designan animales tienen tantas posibilidades de ser utilizados como cualesquiera otros (p. 50).

Un curioso estudio de Linton, sin duda alguna, ha contribuido a determinar la creciente indiferencia de los sabios estadounidenses en lo tocante a un problema que antaño había sido tan debatido.

Durante la primera Guerra Mundial, Linton había pertenecido a la 42ª división, o "División Arco iris", nombre elegido arbitrariamente por el estado mayor porque esta división reunía unidades provenientes de numerosos estados, de manera que los colores de sus regimientos eran tan variados como los del arco iris. Pero, desde que la división llegó a Francia, esta designación pasó a ser de uso corriente: cuando se les preguntaba a los soldados a qué unidad pertenecían, respondían: "soy un arco iris".

Hacia febrero de 1918, es decir, unos cinco o seis meses después de que la división hubo recibido su nombre, la opinión general reconocía que la aparición de un arco iris constituía para ella un presagio feliz. Tres meses más tarde se afirmaba —inclusive a despecho de que existiesen condiciones meteorológicas incompatibles— que se veía un arco iris cada vez que la división entraba en acción.

En mayo de 1918, la 42ª división estaba desplegada cerca de la 77ª, que adornaba su equipo con su emblema distintivo, la estatua de la Libertad. La división Arco iris adoptó este uso, a imitación de su vecina, pero también con la intención de distinguirse. Hacia agosto-septiembre, el llevar una insignia con la imagen del arco iris se había vuelto general a pesar de la creencia de que el portar insignias distintivas tenía su origen en un castigo infligido a una unidad derrotada. De manera que, al finalizar la guerra, el cuerpo expedicionario estadounidense estaba organizado "en una serie de grupos bien definidos, a menudo celosos los unos de los otros, y cada uno de los cuales se caracterizaba por un conjunto particular de ideas y de prácticas" (p. 298). El autor enumera los hechos siguientes: *1)* la división en grupos conscientes de su individualidad; *2)* el que cada grupo llevase el nombre de un animal, de un objeto o de un fenómeno natural; *3)* la utilización de este nombre como término de referencia, en las conversaciones con los extraños; *4)* el portar un emblema, dibujado en las armas colectivas y en el equipo, o para el adorno personal, y el tabú impuesto sobre el uso del emblema por los demás grupos; *5)* el respeto al "patrono" y a su representación figurada; *6)* la creencia confusa en su papel de protector y en su valor de presagio. "No existe prácticamente un solo investigador que, si encontrase este estado de cosas en una población no civilizada, vacilara en vincular semejante conjunto de creencias y de costumbres al complejo totémico... Sin duda, el contenido de que tratamos ahora es muy pobre, cuando se compara con el totemismo grandemente desarrollado de los australianos y de los melanesios, pero es tan rico como los complejos totémicos de las tribus de la América del Norte. En relación con el verdadero totemismo, la diferencia principal estriba en la inexistencia de reglas de matrimonio y de creencias en un lazo de filiación, o de simple parentesco, con el tótem." Sin embargo, observa Linton a modo de conclusión, estas creencias son función de la organización en clanes, más que del totemismo propiamente dicho, puesto que no siempre lo acompañan.

Todas las críticas mencionadas hasta ahora han sido de autores estadounidenses; y no es que concedamos a la etnología estadounidense un lugar privilegiado, sino que lo hemos hecho porque es un hecho histórico que la desintegración del problema totémico comenzó en los Estados Unidos (no obstante la existencia de algunas páginas proféticas de Tylor, que no encontraron eco, y acerca de las cuales hablaremos más adelante), y porque allí ha sido tenazmente proseguida. Para convencerse de que no se trata tan sólo de un acontecimiento local nos bastará con observar rá-

pidamente la evolución de las ideas en Inglaterra.

En 1914, uno de los más ilustres teóricos del totemismo, W. H. R. Rivers, lo definía como la coalescencia de tres elementos. Un elemento social: conexión de una especie animal o vegetal, o de un objeto inanimado, o inclusive de una clase de objetos inanimados, con un grupo definido de la comunidad, y, característicamente, con un grupo exógamo o clan. Un elemento psicológico: la creencia en la existencia de una relación de parentesco entre los miembros del grupo y el animal, la planta o el objeto, la cual se expresa a menudo mediante la idea de que el grupo humano salió de él o de ellos por filiación. Un elemento ritual: el respeto manifestado al animal, la planta o el objeto, el cual se expresa característicamente mediante la prohibición de comerse el animal o la planta, o bien de utilizar el objeto, salvo bajo determinadas condiciones restrictivas (Rivers, vol. II, p. 75).

Como a lo largo de esta obra analizaremos y discutiremos las ideas de los etnólogos ingleses contemporáneos, por el momento opondremos aquí a la opinión de Rivers solamente lo que se dice en un manual de uso común:

> Como vemos, el término "totemismo" se ha utilizado para designar una increíble variedad de relaciones entre los seres humanos y las especies o fenómenos naturales. Asimismo, es imposible llegar a formular una definición satisfactoria del totemismo, aunque esto se haya tratado de hacer muy a menudo... Toda definición del totemismo es, o bien tan específica que excluye muchos de los sistemas que, sin embargo, se llaman comúnmente "totémicos", o bien tan general que comprende toda suerte de fenómenos que no podrían ser designados de tal manera (Piddington, pp. 203-204).

y después, el consenso más reciente, tal y como está expresado en la sexta edición (1951) de *Notes and queries on anthropology*, obra colectiva publicada por el *Royal Anthropological Institute*:[2]

> En la acepción más amplia del término, se puede hablar de totemismo cuando: *1)* la tribu o grupo... está constituida por grupos (totémicos) entre los cuales está repartida la totalidad de la población, y cada uno de los cuales mantiene algunas relaciones con una clase de seres (tótem) animados o inanimados; *2)* las relaciones entre los grupos sociales y los seres u objetos son todas, generalmente, de la misma clase; *3)* un miembro cualquiera de un grupo no puede (salvo en circunstancias especiales, como la de la adopción) cambiar su pertenencia.

A esta definición se añaden tres condiciones subsidiarias:

> ...la noción de relación totémica lleva implícito que ésta se verifique entre un miembro cualquiera de la especie y un miembro cualquiera del grupo. Por regla general, los miembros de un mismo grupo totémico no pueden casarse entre sí.
>
> Se observa a menudo la existencia de reglas de conducta obligatoria... a veces la prohibición de comer la especie totémica; a veces términos denominativos especiales, el empleo de adornos o de emblemas, y una conducta prescrita... (p. 192).

Esta definición es más compleja y matizada que la de Rivers. Sin embargo, tanto la una como la otra consisten en tres puntos. Pero los tres puntos de *Notes and queries* difieren de los de

[2] Por lo demás el texto proviene, sin cambios notables, de ediciones anteriores.

Rivers. El punto 2 (creencia en un parentesco con el tótem) ha desaparecido; los puntos 1 y 3 (conexión entre clase natural y grupo "característicamente" exógamo, prohibición alimenticia como forma "característica" del respeto) han quedado relegados, con otras eventualidades, a las condiciones subsidiarias. En lugar de ellos, las *Notes and queries* enumeran: la existencia en el pensamiento indígena de un par de series, una de ellas "natural", la otra social; la homología de las relaciones entre los términos de las dos series, y la constancia de estas relaciones. Dicho de otra manera, del totemismo, al que Rivers quería dar un *contenido,* no se conserva más que una *forma*:

El término totemismo designa una forma de organización social y de práctica mágico-religiosa caracterizada por la asociación de algunos grupos (habitualmente clanes o linajes) interiores a una tribu, con ciertas clases de cosas animadas o inanimadas; cada uno de los grupos está asociado a una clase distinta (*ibid.*).

Pero esta prudencia respecto de una noción que no nos resignamos a conservar sino después de haberla vaciado de su sustancia y, hasta cierto punto, después de haberla desencarnado, no da sino más alcance a la advertencia general que Lowie hace a los inventores de instituciones:

Tenemos que saber si lo que comparamos son realidades culturales, o solamente fantasmas, salidos de nuestros modos lógicos de clasificación (Lowie [4], p. 41).

El tránsito desde una definición concreta del totemismo hasta una definición formal se remonta, de hecho, a Boas. Desde 1916, con la mira puesta tanto en Durkheim como en Frazer, ponía

en tela de juicio que los fenómenos culturales pudiesen ser reducidos a la unidad. La noción de "mito" es una categoría de nuestro pensamiento, la cual utilizamos arbitrariamente para designar con un mismo vocablo intentos de explicación de fenómenos naturales, obras de literatura oral, reflexiones filosóficas y casos de emergencia de procesos lingüísticos a la conciencia del sujeto. De igual forma, el totemismo es una unidad artificial, que existe solamente en el pensamiento del etnólogo y a la cual nada específico corresponde fuera del mismo.

Cuando se habla de totemismo, en efecto, se confunden dos problemas. En primer lugar, el que plantea la frecuente identificación de seres humanos con plantas o con animales, y que nos remite a concepciones muy generales acerca de las relaciones entre el hombre y la naturaleza. Estas últimas interesan al arte y a la magia, lo mismo que a la sociedad y a la religión. El segundo problema es el de la denominación de los grupos fundados en el parentesco, la cual puede hacerse con ayuda de vocablos que designen animales o vegetales, pero también de muchas otras maneras. El término totemismo comprende solamente los casos de coincidencia entre ambos órdenes.

Ocurre que, en algunas sociedades, se aprovecha una tendencia muy general a postular relaciones íntimas entre el hombre y los seres u objetos naturales para calificar, concretamente, clases de parientes, o de lo que se considera que son clases de parientes. Para que tales clases subsistan con una forma distinta y duradera, es necesario que estas sociedades posean reglas estables de matrimonio. Así pues, podemos afirmar que el pretendido totemismo supone siempre la existen-

cia de algunas formas de exogamia. A este respecto, Van Gennep ha interpretado mal a Boas: este último se contenta con afirmar que, lógica e históricamente, la exogamia es anterior al totemismo, sin pretender que el segundo sea un resultado o una consecuencia de la primera.

La exogamia misma puede ser concebida y practicada de dos maneras. Los esquimales restringen la unidad exógama a la familia, definida por lazos reales de parentesco. Como el contenido de cada unidad se encuentra estrictamente delimitado, la expansión demográfica lleva consigo la creación de unidades nuevas. Los grupos son estáticos; como se definen por comprensión, no tienen capacidad de integración, y subsisten a condición de proyectar —valga la expresión—, individuos hacia afuera. Esta forma de exogamia es incompatible con el totemismo, porque las sociedades que la practican están desprovistas —al menos en este plan— de estructura formal.

Por el contrario, si el grupo exógamo es capaz de extensión, la forma de los grupos es entonces constante: el contenido de cada uno es lo que aumenta. Se torna imposible definir la pertenencia al grupo directamente, por medio de genealogías empíricas. Lo cual explica la necesidad de:

1) una regla de filiación que no sea equívoca, tal como la filiación unilateral;

2) un nombre, o por lo menos una marca diferencial, trasmitida por filiación y que sustituye al conocimiento de los lazos reales.

Por regla general, las sociedades de esta última clase verán cómo el número de sus grupos constitutivos disminuye progresivamente, puesto que la evolución demográfica habrá de provocar la extinción de algunos de ellos. Por carecer de un mecanismo institucional que permitiese la fisión

de los grupos en expansión, lo cual restablecería el equilibrio, esta evolución culminará en la formación de sociedades reducidas a dos grupos exógamos. Éste podría ser uno de los orígenes de las organizaciones llamadas dualistas.

Por otra parte, las marcas diferenciales deben ser formalmente de la misma clase en cada sociedad, a la vez que difieran la una de la otra por el contenido. Pues si no, un grupo se definiría por el nombre, otro por el ritual, un tercero por el blasón... Sin embargo, existen casos de esta clase, en verdad raros, los cuales demuestran que la crítica de Boas no se ha llevado lo suficientemente lejos. Pero iba por buen camino cuando sacó en conclusión que

> la homología de las marcas distintivas de las divisiones sociales, en el interior de una tribu, demuestra que su uso se originó en una tendencia a la clasificación (Boas [2], p. 323).

En resumen, la tesis de Boas, mal interpretada por Van Gennep, se reduce a sentar que la formación de un sistema, en el plano social, es la condición necesaria del totemismo. Por esta razón excluyó a los esquimales, cuya organización social no es sistemática, y por eso exige la filiación unilineal (a la cual podemos añadir la filiación bilineal, la cual es un desenvolvimiento, por composición, de la primera, pero que a menudo se confunde erróneamente con la filiación indiferenciada), porque sólo ella es estructural.

Que el sistema recurra a nombres de animales y de vegetales es un caso particular de un método de denominación diferencial, del cual subsisten los caracteres, cualquiera que sea la clase de denotación empleada.

Es aquí, tal vez, donde el formalismo de Boas yerra: si, como afirma, los objetos denotados deben constituir un sistema, el modo de denotación, para cumplir íntegramente su función, debe ser, también él, sistemático; la regla de la homología, formulada por Boas, es demasiado abstracta y demasiado hueca como para satisfacer a esta exigencia. Conocemos sociedades que no la respetan, sin que por ello quede descartado que las separaciones diferenciales más complejas que utilizan no constituyan también un sistema. A la inversa, se plantea la cuestión de saber por qué los reinos animal y vegetal ofrecen una nomenclatura privilegiada para denotar el sistema sociológico, y cuáles son las relaciones que existen lógicamente entre el sistema denotativo y el sistema denotado. El mundo animal y el mundo vegetal no son utilizados solamente porque se encuentren ahí, sino porque proponen al hombre un método de pensamiento. La conexión entre la *relación del hombre con la naturaleza* y la *caracterización de los grupos sociales*, que Boas juzga contingente y arbitraria, no parece tal sino porque la vinculación real entre los dos órdenes es indirecta, y porque pasa por la mente. Esta última postula una homología, no por cierto en el seno del sistema denotativo, sino *entre las separaciones diferenciales* que existen, por una parte, entre la especie x y la especie y, y por otra parte, entre el clan a y el clan b.

Es sabido que el inventor del totemismo, en el plano teórico, fue el escocés McLennan, en sus artículos aparecidos en la *Fortnightly review* titulados "The worship of animals and plants", donde se encuentra la célebre fórmula: el totemismo es el fetichismo más la exogamia y la filiación matrilineal. Pero bastaron treinta años

para que apareciesen no solamente una crítica semejante, hasta en los términos, a la de Boas, sino también los desenvolvimientos que hemos esbozado al final del párrafo anterior. En 1899 Tylor publicó diez páginas acerca del totemismo: sus "observaciones" nos hubiesen evitado muchas divagaciones, antiguas o recientes, de no haber ido, hasta tal punto, contra la corriente. Antes de Boas, Tylor deseó que al estimar el lugar y la importancia del totemismo

se tenga en cuenta la tendencia del espíritu humano a agotar el universo por medio de una clasificación (*to classify out the universe*) (p. 143).

Desde este punto de vista, el totemismo puede definirse como la asociación de una especie animal y de un clan humano. Pero, sigue diciendo Tylor,

aquello contra lo que no vacilo en protestar es la manera como se han puesto los tótem en la base de la religión, o poco menos. Al totemismo, entendido como lo que es, a saber, un subproducto de la teoría del derecho, salido del inmenso contexto de la religión primitiva, se le ha atribuido una importancia que no guarda proporción con su verdadero papel teológico (p. 144).

Y termina así:

Es más prudente esperar... a que el tótem haya sido reducido a las proporciones que le son propias en los esquemas teológicos de la humanidad. Y tampoco tengo la intención de emprender una discusión detallada de las observaciones sociológicas de que se echa mano para dar al totemismo una importancia sociológica todavía mayor que la religiosa... La exogamia puede existir, y existe de hecho, sin el tote-

mismo... pero la frecuencia de su combinación en las tres cuartas partes de la Tierra nos muestra cuán antigua y eficaz ha debido ser la acción de los tótem para consolidar los clanes y para aliar unos con otros hasta formar el círculo más amplio de la tribu (p. 148).

Lo cual es una manera de plantear el problema de la fuerza lógica de los sistemas denotativos tomados de los reinos naturales.

I. LA ILUSIÓN TOTÉMICA

ACEPTAR, como tema de discusión, una categoría que nos parece falsa nos expone siempre a un riesgo: el de mantener, en virtud de la atención que se le presta, alguna ilusión acerca de su realidad. Para rodear mejor un obstáculo impreciso, subraya uno contornos de los cuales se quería, solamente, mostrar la inconsistencia; puesto que, al enfrentarse a una teoría mal fundada, la crítica comienza por rendirle una suerte de homenaje. El fantasma, imprudentemente evocado con la esperanza de poderlo conjurar definitivamente, no habrá desaparecido más que para surgir de nuevo, y menos lejos de lo que uno se imagina del lugar en el que había aparecido por vez primera.

Tal vez sería más prudente dejar las teorías obsoletas caer en el olvido, y no despertar a los muertos. Pero, por otra parte, y como dice el viejo Arkel,* la historia no produce acontecimientos inútiles. Si durante tantos años grandes inteligencias han estado, por así decirlo, fascinadas por un problema que hoy nos parece irreal, es porque, indudablemente, tras una falsa apariencia, se percataron confusamente de que algunos fenómenos, arbitrariamente agrupados y mal analizados, eran no obstante dignos de interés. ¿Cómo podríamos llegar a ellos, para proponer una interpretación diferente, sin aceptar primero rehacer paso a paso un itinerario que, aun cuando no conduzca a ninguna parte, incitará a buscar otro camino, y quizás ayudará a trazarlo?

* En *Pelléas et Mélisande* de Maeterlinck, que Debussy convirtió en ópera. [E.]

Escépticos, al momento de partir, acerca de la realidad del totemismo, queremos precisar que emplearemos el término de totemismo, pero a la manera de una cita inspirada por los autores que vamos a estudiar. Sería poco cómodo ponerlo siempre entre comillas o añadirle el epíteto de "llamado" o de "supuesto". Las necesidades del diálogo autorizan concesiones de vocabulario. Pero entrecomillados y epítetos estarán siempre sobreentendidos en nuestro pensamiento, y no será muy acertado oponernos tal o cual frase o expresión que parezca contradecir una convicción netamente declarada.

Dicho esto, tratemos de definir desde fuera, y en sus aspectos más generales, el campo semántico en el seno del cual se sitúan los fenómenos comúnmente agrupados con el nombre de totemismo.

En efecto, tanto en este caso como en otros, el método que pensamos utilizar consiste en:

1. Definir el fenómeno que vamos a estudiar como una relación entre dos o más términos reales o virtuales.

2. Construir el cuadro de permutaciones posibles entre estos términos.

3. Tomar este cuadro como objeto general de un análisis que, a este nivel solamente, puede llegar a establecer conexiones necesarias, puesto que el fenómeno empírico contemplado al momento de partir no era sino una combinación posible entre otras, cuyo sistema total debe ser previamente reconstruido.

El término totemismo comprende las relaciones idealmente postuladas entre dos series, una de ellas *natural* y la otra *cultural*. La serie natural comprende, por una parte, *categorías*, por otra parte, *individuos;* la serie cultural comprende de *grupos* y *personas*. Todos estos términos han sido arbitrariamente elegidos para distinguir, en cada serie, dos modos de existencia, colectivo e individual, y para evitar que se confundan las series. Pero en esta etapa preliminar podríamos utilizar no importa qué términos, con tal de que fuesen distintos:

NATURALEZA	Categoría	Individuo
CULTURA	Grupo	Persona

Hay cuatro maneras de asociar entre sí, de dos en dos, términos provenientes de series diferentes, esto es, de satisfacer con las mínimas condiciones la hipótesis inicial de que existe una relación entre las dos series:

	1	2	3	4
NATURALEZA	Categoría	Categoría	Individuo	Individuo
CULTURA	Grupo	Persona	Persona	Grupo

A cada una de estas cuatro combinaciones corresponden fenómenos observables en una o en varias poblaciones. El totemismo australiano, en sus modalidades llamadas "social" y "sexual", postula una relación entre una categoría natural (especie animal o vegetal, o clase de objetos o de fenómenos) y un grupo cultural (mitad, sección, subsección, cofradía religiosa, o el conjunto de las personas del mismo sexo); la segunda combinación corresponde al totemismo "individual" de los indios de la América del Norte, entre los cuales el individuo, sujetándose a pruebas, trata de conciliarse una categoría natural. Como ejemplo

de la tercera combinación citaremos a Mota, del grupo de las islas Banks, en la que se piensa que el niño es la encarnación de un animal o de una planta hallados o consumidos por la madre en el momento de tomar conciencia de estar embarazada; se podría añadir el ejemplo de alguna tribu del grupo algonquino, que supone establecida una relación particular entre el recién nacido y algún animal que se vio acercarse a la cabaña de la familia. La combinación grupo-individuo encuentra sus ejemplos en Polinesia y en África, cada vez que algunos animales (lagartos guardianes de Nueva Zelanda, cocodrilos sagrados y "margaye" del león o de la pantera, en África) son objeto de una protección y de una veneración colectivas; es probable que los antiguos egipcios hayan tenido creencias de esta clase, con las cuales están emparentados también los *ongon* de Siberia, aunque aquí ya no se trate de animales reales, sino de figuraciones que el grupo trata como si fuesen seres vivos.

Lógicamente hablando, las cuatro combinaciones mencionadas son equivalentes, puesto que han sido engendradas por la misma operación. Pero solamente a las dos primeras se las ha incluido en el área del totemismo (además se ha discutido para saber cuál era la primitiva y cuál la derivada), en tanto que las otras dos no han sido vinculadas al totemismo sino de manera indirecta, una en calidad de esbozo (lo que hizo Frazer en el caso de la isla de Mota) y la otra como un vestigio. Numerosos autores prefieren, inclusive, dejarlas completamente fuera.

La ilusión totémica procede, por lo tanto, en primer lugar, de una deformación del campo semántico al cual pertenecen fenómenos de la misma clase. Se ha hecho hincapié en algunos aspectos del campo a expensas de otros, para poderles conferir una originalidad y una extrañeza que no les pertenecían en puridad de verdad: se les hacía misteriosos por el solo hecho de sustraerlos al sistema del cual formaban íntegramente parte como transformaciones. ¿Acaso se distinguían, al menos, por una "presencia" y una coherencia mayores que en los otros aspectos? Nos bastará con considerar algunos ejemplos y, en primer lugar, aquel que dio origen a todas las especulaciones acerca del totemismo, para convencernos de que su valor aparente proviene de un mal fraccionamiento de la realidad.

Es sabido que la palabra *tótem* ha sido formada a partir del Ojibwa, lengua algonquina de la región situada al norte de los Grandes Lagos de la América septentrional. La expresión *ototeman*, que aproximadamente significa "él es de mi parentela", se descompone en: *o* inicial, prefijo de la tercera persona; *-t-* epentética (para evitar la coalescencia de las vocales); *-m-*, posesivo; *-an-*, sufijo de la tercera persona; por último *-ote-*, que expresa el parentesco entre Ego y un hermano, hombre o mujer, y define, por lo tanto, el grupo exógamo en el nivel de generación del sujeto. De esta manera se expresaba la pertenencia a un clan: *makwa nindotem* "el oso es mi clan"; *pindiken nindotem:* "entra, hermano de clan", etc. En efecto, los clanes de los Ojibwa llevan sobre todo nombres de animales, lo que Thavenet —misionero francés que vivió en el Canadá a fines del siglo XVIII y a comienzos del XIX— explicaba en función del recuerdo que cada clan debería de haber conservado de un animal que viviese en su lugar de origen: el más hermoso, el de disposición más amable, el más temido, el más

común; o también, aquel al que se le daba habitualmente caza (Cuoq, pp. 312-313).

Este sistema de denominación colectiva no debe confundirse con la creencia, que tienen también los Ojibwa, de que cada individuo puede entrar en relación con un animal que se convertirá en su espíritu guardián. El único término atestiguado que designa a este espíritu guardián individual fue transcrito como *nigouimes* por un viajero de mediados del siglo XIX. Por lo tanto, no tiene nada que ver con la palabra tótem, o con alguna otra expresión de la misma clase. En efecto, las investigaciones acerca de los Ojibwa demuestran que la primera descripción de la supuesta institución del "totemismo" —debida al mercader e intérprete inglés apellidado Long, a fines del siglo XVIII— es resultado de una confusión entre el vocabulario clánico (en el que los nombres de animales corresponden a denominaciones colectivas) y las creencias asociadas a los espíritus guardianes (que son protectores individuales) (*Handbook of North American Indians*, artículo "Totemism"). Esto es lo que pondremos de relieve mejor cuando practiquemos un análisis de la sociedad Ojibwa.

Estos indios estaban organizados, al parecer, en varias decenas de clanes patrilineales y patrilocales, de los cuales cinco pudieran haber sido más antiguos que los otros, pues, en todo caso, disfrutaban de un prestigio particular.

Un mito explica que estos cinco clanes "primitivos" se remontan a seis seres sobrenaturales antropomorfos, salidos del océano para mezclarse con los hombres. Uno de ellos tenía los ojos vendados y no se atrevía a mirar a los indios, aunque parecía tener muchas ganas de hacerlo. Incapaz de dominar su impulso, se quitó por último la venda y su mirada cayó sobre un hombre que murió instantáneamente, como si lo hubiese fulminado un rayo, pues a pesar de las amistosas disposiciones del visitante, su mirada era demasiado fuerte. Entonces sus compañeros lo obligaron a regresar al fondo de los mares. Los otros cinco se quedaron entre los indios y les procuraron muchas bendiciones. Son el origen de los grandes clanes o tótem: pez, grulla, somormujo, oso, alce del Canadá o marta (Warren, pp. 43-44).

A pesar de la forma mutilada en la cual ha llegado hasta nosotros, este mito ofrece un considerable interés. Afirma, en primer lugar, que entre el hombre y el tótem no podría existir una relación directa, fundada en la continuidad. La única relación posible debe ser "enmascarada", y por lo tanto metafórica, como lo confirma el hecho, atestiguado en Australia y en América, de que al animal totémico se le designe, a veces, con un nombre distinto del que se le da al animal real, hasta el punto de que la denominación del clan no da lugar, inmediata y normalmente, a una asociación zoológica o botánica en la conciencia indígena.

En segundo lugar, el mito establece otra oposición, entre relación personal y relación colectiva. El indio no murió solamente por haber sido mirado, sino también en virtud de la singular conducta de uno de los seres sobrenaturales, en tanto que los otros actuaron con mayor discreción y en grupo.

A este doble respecto, la relación totémica, de modo implícito, es distinguida de la relación con el espíritu guardián, la cual supone una toma de contacto directa, como remate de una búsqueda individual y solitaria. Por lo tanto es la teoría indígena misma, tal como la expresa el mito, la que nos convida a separar los tótem colectivos

de los espíritus guardianes individuales, y a insistir en el carácter mediato y metafórico de la relación entre el hombre y el epónimo del clan. Por último, nos pone en guardia contra la tentación de construir un sistema totémico mediante la adición de relaciones tomadas cada una de ellas por separado, y uniendo cada vez *un* grupo de hombres con *una* especie animal, siendo que la relación primitiva se establecía entre dos sistemas, uno de ellos fundado en la distinción de los grupos, y el otro en la distinción de las especies, de tal manera que, de golpe, se ponen en correlación y en oposición, por una parte, una pluralidad de grupos, y por otra parte, una pluralidad de especies.

Según las indicaciones de Warren, el cual era un Ojibwa, los cinco clanes principales habían dado nacimiento a otros clanes:

Pez: genio de las aguas, siluro, lucio, esturión, salmón de los Grandes Lagos, chupador (pez rémora)
Grulla: águila, gavilán
Somormujo: gaviota, cormorán, oca silvestre
Oso: lobo, lince
Alce: marta, reno, castor.

En 1925, Michelson anotó los siguientes clanes: marta, somormujo, águila, salmón (*bull-head*), oso, esturión, gran lince, lince, grulla, pollo. Algunos años más tarde, y en otra región (la del lago Vieux-Désert), Kinietz mencionaba seis clanes: genio de las aguas, oso, siluro, águila, marta, pollo. Añadía a esta lista dos clanes recientemente desaparecidos: el de la grulla y el de un ave indeterminada.

Entre los Ojibwa orientales de la isla Parry (en Georgian Bay, parte del lago Huron), Jenness reconstituyó, en 1929, una serie de clanes "aves": grulla, somormujo, águila, gaviota, gavilán, cuervo; una serie de clanes "mamíferos": oso, caribú, alce del Canadá, lobo, castor, nutria, mapache, zorrillo; una serie de clanes "peces": esturión, lucio, siluro. Existía también otro clan: creciente de luna, y toda una serie de nombres correspondientes a clanes hipotéticos o desaparecidos de la región: ardilla, tortuga, marta, pecán, visón, corteza de abedul. Los clanes que todavía vivían se reducían a seis: reno, castor, nutria, somormujo, halcón, gavilán.

Podía ocurrir también que la división se hiciese en cinco grupos, por subdivisión de las aves en "celestes" (águila, gavilán) y "acuáticas" (todas las demás); y de los mamíferos en "terrestres" y "acuáticos" (los que frecuentan las zonas pantanosas, como los cérvidos del Canadá, o que son pescadores: pecán, visón, etc.).

Sea lo que fuera, jamás se ha observado entre los Ojibwa la creencia de que los miembros del clan sean descendientes del animal totémico; y este último no era objeto de un culto. De tal manera, Landes señala que, aunque el caribú hubiese desaparecido completamente del Canadá meridional, este hecho no preocupaba de ninguna manera a los miembros del clan así designado: "no es más que un nombre" le decían al investigador. Al tótem se le daba muerte y se le comía con toda libertad, tan sólo tomando algunas precauciones rituales: permiso de caza, solicitado de antemano al animal y excusas retrospectivas. Los Ojibwa afirmaban, inclusive, que el animal se ofrecía de mejor grado a las flechas de los cazadores de su clan, y que por lo tanto era conveniente interpelarlo con el nombre del "tótem" antes de darle muerte.

El pollo y el puerco —animales de importa-

ción europea— eran utilizados para atribuir un clan convencional al mestizo de mujer india y de hombre blanco (en razón de la filiación patrilineal que, de otra manera, los hubiese privado de clan). A veces también se les asignaba al clan del águila, porque esta ave figura en el escudo de los Estados Unidos, popularizado por las monedas. Los clanes mismos estaban subdivididos en bandas, designadas por las partes del cuerpo del animal del clan: cabeza, grupa, grasa subcutánea, etcétera.

Reuniendo y comparando las informaciones provenientes de varias regiones (cada una de las cuales no proporciona más que una lista parcial, pues los clanes no están igualmente representados por doquier), se adivina una división tripartita: *agua* (genio de las aguas, siluro, lucio, rémora, esturión, salmónidos, etc., es decir, todos los clanes "peces"); *aire* (águila, gavilán y: grulla, somormujo, gaviota, cormorán, oca, etc.); *tierra*, (primero con un grupo: caribú, alce del Canadá, reno, marta, castor, mapache; después con otro: pecán, visón, zorrillo, ardilla; y por último con un tercero: oso, lobo, lince). No está bien determinado el lugar de la serpiente y de la tortuga.

Totalmente distinto del sistema de las denominaciones totémicas, que está regido por un principio de equivalencia, el de los "espíritus" o *manido* se presenta en forma de panteón jerarquizado. Entre los algonquinos, sin duda, existía una jerarquía de clanes, pero ésta no se basaba en la superioridad o en la inferioridad atribuidas a los animales epónimos, como no fuera por bromear: "mi tótem es el lobo, el tuyo es el puerco... ¡Ten cuidado! ¡Los lobos se comen a los puercos!" (Hilger, p. 60). A todo lo más, se observaban esbozos de especializaciones físicas y morales

concebidas a imagen de las propiedades específicas. Por el contrario, el sistema de los "espíritus" estaba ostensiblemente ordenado sobre dos ejes: el de los grandes y pequeños espíritus por una parte, y el de los espíritus benévolos y malévolos por otra. Encima de todos estaba el gran espíritu: venían luego sus servidores; y después, en orden descendente —moral y físicamente—, el sol y la luna, los 48 truenos que se oponen a las serpientes míticas, los "diminutos indios invisibles", los genios de las aguas —machos y hembras—, los cuatro puntos cardinales, por último hordas de *manidos*, nombrados y no nombrados, que vagan por el cielo, la tierra, las aguas y el mundo ctónico. En un sentido, pues, los dos sistemas —los tótem y los *manidos*— son perpendiculares, uno aproximadamente horizontal y el otro vertical, y coinciden en un punto solamente, puesto que los genios de las aguas son los únicos que figuran, sin ambigüedad, así en el uno como en el otro. Lo cual explica, quizás, por qué los espíritus sobrenaturales, a quienes corresponde el origen de las denominaciones totémicas y de la división en clanes, en el mito que hemos resumido, son descritos como salidos del océano.

Del sistema *manido* provienen todas las prohibiciones alimenticias que han sido observadas entre los Ojibwa, y todos ellas se explican de la misma manera: prohibición hecha durante el sueño, a un individuo, por un espíritu determinado, de consumir una carne determinada, o una parte determinada del cuerpo de un animal, por ejemplo la carne del puerco espín, la lengua del alce del Canadá, etc. El animal así prohibido no figura, necesariamente, en el repertorio de las denominaciones clánicas.

De igual manera, la adquisición de un espíritu

SISTEMA "MANIDO"

gran | espíritu

sol, | luna

true | nos

puntos | cardinales

SISTEMA "TOTEM" águila, oca, genio de las | aguas, lucio, esturión, etc.

serpi | entes
ctó | nicas

et | c.

guardián era la culminación de una empresa estrictamente individual, y se alentaba a los muchachos y a las muchachas para que la realizasen cuando se acercaban a la pubertad. En caso de éxito, se conquistaban un protector sobrenatural, cuyas características y circunstancias de aparición eran otros tantos indicios que informaban a los interesados acerca de sus aptitudes y de su vocación. Sin embargo, estas ventajas no quedaban garantizadas más que a condición de comportarse, con el protector, con obediencia y discreción. A pesar de todas estas diferencias, la confusión sufrida por Long entre tótem y espíritu guardián se explica en parte por el hecho de que este último nunca era

un mamífero o ave particular, como los que se podían ver, de día, alrededor del *wigwam*, sino un ser sobrenatural que representaba a toda la especie (Jenness, p. 54).

Traslademónos ahora a otra parte del mundo, en seguimiento de Raymond Firth, cuyos análisis han contribuido mucho a poner de manifiesto la extrema complejidad, y el carácter heterogéneo de creencias y de costumbres reunidas con demasiada precipitación, bajo la etiqueta de totémicas. Estos análisis son tanto más demostrativos cuanto que versan sobre una región —Tikopia— de la que Rivers pensaba que proporcionaba la mejor prueba de la existencia del totemismo en Polinesia.

Sin embargo, observa Firth, antes de formular semejante pretensión

es necesario saber si, por lo que respecta a los hombres, la relación [con especies o con objetos naturales] abarca la población en su conjunto o concierne solamente a algunas personas y —por lo que respecta a los animales o a los vegetales— si se trata de especies consideradas en su conjunto también, o de individuos particulares: si al objeto natural se le tiene por representante o por emblema del grupo humano; si se verifica, en una u otra forma, la noción de la existencia de una identidad (entre una persona por una parte, y una criatura o un objeto natural por otra), y de una filiación que los une; por último, si el interés puesto en un animal o una planta apunta hacia ellos directamente o se explica mejor por su supuesta asociación con espíritus ancestrales o con divinidades. En este último caso es indispensable comprender qué concepto tienen los indígenas de tal relación (Firth [1], p. 192).

Este texto sugiere que a los ejes *grupo-individuo*, y *naturaleza-cultura*, que ya hemos distinguido, se debe añadir un tercero, sobre el cual se escalonen diferentes clases concebibles de relaciones entre los términos extremos de los dos primeros ejes: emblemática, de identidad, de filiación, de interés directo o indirecto, etcétera.

La sociedad de Tikopia comprende cuatro grupos patrilineales que no son necesariamente exógamos, llamados *kainanga*, cada uno de ellos dirigido por un jefe o *ariki*, que mantiene relaciones privilegiadas con los *atua*. Este término designa los dioses propiamente dichos, lo mismo que los espíritus ancestrales, las almas de los jefes precedentes, etc. En cuanto a la concepción indígena de la naturaleza, está dominada por una distinción fundamental entre "cosas comidas", *e kai*, y "cosas no comidas", *sise e kai*.

Las "cosas comidas" consisten sobre todo en alimento vegetal y en pescado. De entre los vegetales, cuatro especies tienen importancia primordial, porque cada una guarda una afinidad particular con uno de los cuatro clanes: el ñame "escucha", "obedece" a *sa Kafika;* y la misma relación prevalece entre el cocotero y el clan *sa Tafua*, el taro y el clan *sa Taumako*, el árbol del pan y el clan *sa Fangarere*. De hecho, y como ocurre en las islas Marquesas, se considera que el vegetal pertenece directamente al dios del clan (que encarna en una de las numerosas variedades de anguila de agua dulce o de los arrecifes costeros), y el ritual agrícola se presenta, en primer lugar, como una solicitación del dios. Así pues, el papel que desempeña el jefe del clan es, sobre todo, el de "controlar" una especie vegetal. Es necesario además hacer una distinción entre las especies: la plantación y la recolección del ñame y del taro, la recolección del fruto del árbol del pan exhiben un carácter estacional. No ocurre otro tanto con los cocoteros, que se multiplican espontáneamente y cuyos frutos maduran durante todo el año. A esta diferencia corresponde, quizás, la que se observa entre las formas de control respectivas: todo el mundo posee, cultiva, recolecta las tres primeras especies, pela y consume su producto, en tanto que sólo el clan encargado celebra los ritos. Pero no existe un ritual clánico particular para los cocoteros, y el clan Tafua, que los controla, está sujeto solamente a algunos tabúes: para beber el agua de los cocos, sus miembros deben practicar un agujero en la corteza, en vez de romperla; y para partir el coco y extraer la pulpa sólo pueden utilizar una piedra, absteniéndose de cualquier útil fabricado.

Estas conductas diferenciales no son interesantes únicamente por la correlación que sugieren entre ritos y creencias por un lado, y por otro algunas condiciones objetivas. Asimismo, prestan apoyo a la crítica que hemos formulado contra la regla de homología de Boas, puesto que tres clanes expresan su relación con las especies naturales por medio del ritual, y el cuarto a través de prohibiciones y prescripciones. La homología, si acaso existe, debe ser buscada a un nivel más profundo, por lo tanto.

Sea de esto lo que fuere, está claro que la relación de los hombres con algunas especies vegetales se manifiesta, en Tikopia, sobre un doble plano: sociológico y religioso. Al igual que lo que pasa entre los Ojibwa, un mito cumple la función de unificar los dos aspectos:

Hace mucho tiempo los dioses no se distinguían de los hombres, y los dioses eran en el mundo los repre-

sentantes directos de los clanes. Ahora bien, ocurrió que un dios extranjero, Tikarau, hizo una visita a Tikopia y los dioses del país le prepararon un espléndido festín; pero antes organizaron pruebas de fuerza y de velocidad para medirse con su huésped. En plena carrera, este último fingió tropezar y declaró que se había herido. Pero mientras simulaba cojear, de pronto pegó un salto hacia la comida amontonada y se la llevó a las colinas. La familia de los dioses se lanzó en su persecución; esta vez Tikarau se cayó de verdad, de suerte que los dioses de los clanes pudieron quitarle un coco el uno, un taro el otro, el tercero un fruto del árbol del pan, y los últimos un ñame... Tikarau logró elevarse al cielo con la mayor parte del festín, pero los cuatro alimentos vegetales habían quedado a salvo para los hombres (Firth [1], p. 296).[1]

Por muy diferente que sea este mito del de los Ojibwa, muestra tener con él algunos puntos en común que es necesario subrayar. En primer lugar, se observará la existencia de la misma oposición entre una conducta individual y una conducta colectiva, calificadas negativamente la primera y positivamente la segunda con relación al totemismo. En los dos mitos la conducta individual y malhechora es de un dios ávido e indiscreto (el cual, por lo demás, no deja de tener semejanzas con el Loki escandinavo, magistralmente estudiado por G. Dumézil). En ambos casos el totemismo, en cuanto sistema, es introducido como *lo que resta* de una totalidad empobrecida, lo cual puede ser una manera de expresar que los términos del sistema no valen más que si son *alejados* los unos de los otros, puesto que son los únicos que

[1] Este libro estaba ya en pruebas cuando llegó a nuestras manos una recentísima obra de Firth [3] en la que se encuentran otras versiones del mismo mito.

quedan para poblar un campo semántico primitivamente más lleno, y en el cual se ha introducido la discontinuidad. Por último, los dos mitos sugieren que el contacto directo (en un caso entre los dioses-tótem y los hombres; en el otro entre los dioses-hombres y los tótem), es decir, la relación de contigüidad, es contraria al espíritu de la institución: el tótem no se convierte en tal más que a condición de haber sido alejado primero.

En Tikopia la categoría de las "cosas comidas" comprende también los peces. Sin embargo, no se aprecia ninguna asociación directa entre los clanes y los peces comestibles. Cuando se introduce a los dioses en el circuito, la cuestión se complica. Por una parte los cuatro vegetales se consideran sagrados porque "representan" los dioses —el ñame es el "cuerpo" de Kafika, el taro el de Taumako; el fruto del árbol del pan y el coco son las "cabezas" de Fangarere y de Tafua, respectivamente— pero, por otra parte, los dioses "son" peces, más particularmente anguilas. Así pues, volvemos a encontrar, en forma traspuesta, la distinción entre totemismo y religión que habíamos visto ya en forma de una oposición entre semejanza y contigüidad. Al igual que entre los Ojibwa, el totemismo de Tikopia se expresa por medio de relaciones metafóricas.

En cambio la relación entre el dios y el animal en el plano religioso es de orden metonímico. En primer lugar porque se dice del *atua* que *entra en* el animal, pero no que se *transforme* en éste, y además porque la *totalidad* de la especie no está nunca en juego, sino solamente un animal singular (o sea una *parte* de la especie), en el cual se descubre, por su conducta atípica, que sirve de vehículo a un dios. Por fin, esta clase

de acontecimiento se produce sólo de manera intermitente e inclusive excepcional, en tanto que la relación —más remota— entre especie vegetal y dios ofrece un carácter permanente. Desde este último punto de vista podría casi decirse que la metonimia corresponde al orden del acontecimiento y la metáfora al orden de la estructura (véase, a este respecto, Jakobson y Halle, cap. V).[2]

Que las plantas y los animales comestibles no sean dioses ellos mismos está confirmado por otra oposición fundamental: la que existe entre *atua* y alimento. En efecto, son los peces, insectos y reptiles no comestibles los que se designan con el nombre de *atua;* sin duda, sugiere Firth, porque "las criaturas inadecuadas para ser consumidas no pertenecen al orden normal de la naturaleza... En el caso de los animales no son, pues, los elementos comestibles, sino los no comestibles los que están asociados a los seres sobrenaturales" (p. 300). Entonces, sigue diciendo Firth, si

> debemos tratar todos estos fenómenos como constitutivos del totemismo, habrá que reconocer que en Tikopia hay dos formas distintas de la institución: una positiva, relacionada con los alimentos vegetales y que hace hincapié en la fertilidad; otra negativa, que concierne a los animales, y que otorga el primer lugar a los que no se prestan a servir de alimento (Firth [1], p. 301).

La ambivalencia atribuida a los animales se nos manifiesta como más grande todavía, pues los dioses practican varias formas de encarnación

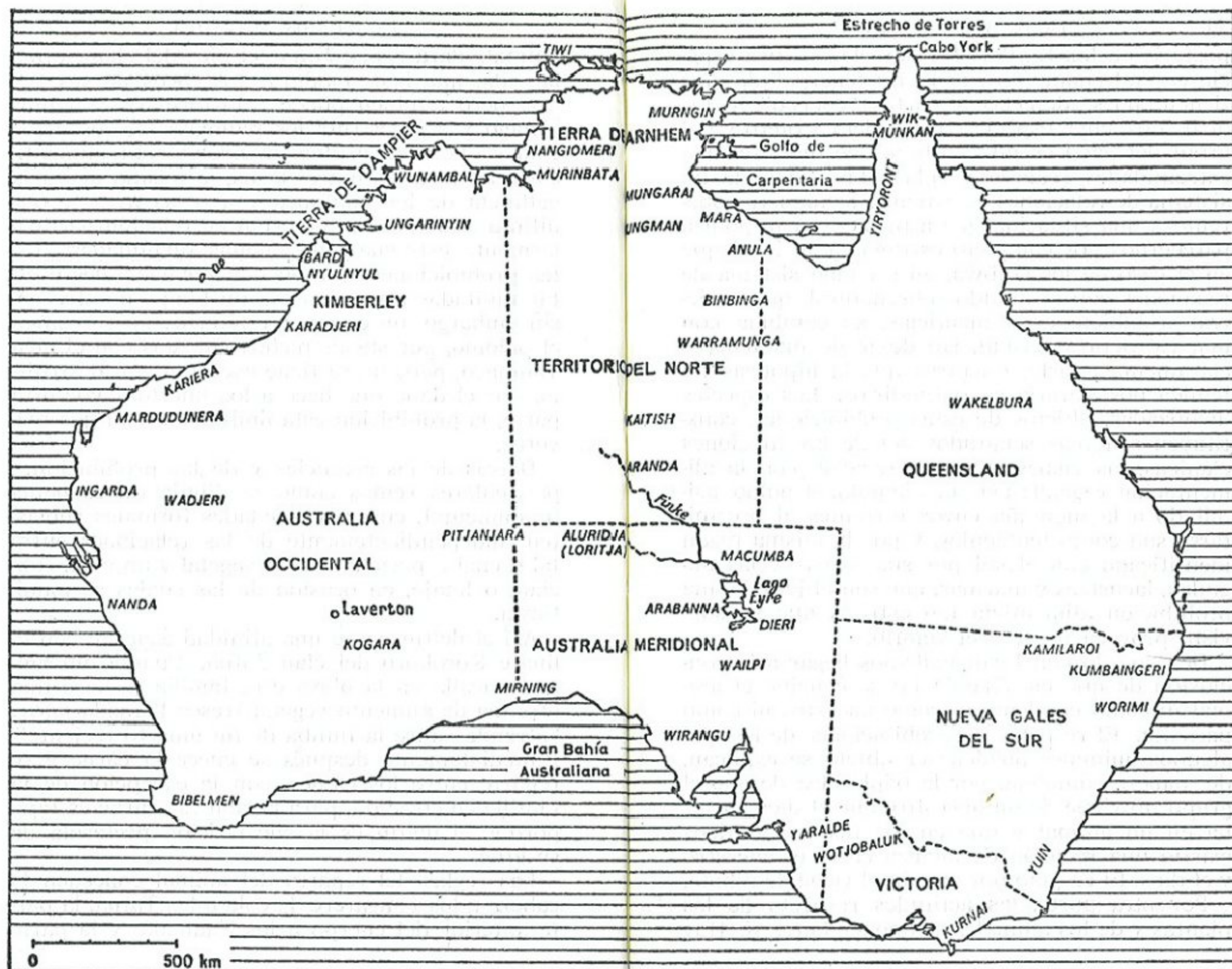
[2] En esta perspectiva, se observará que los dos mitos de origen del totemismo que hemos resumido y comparado pueden ser considerados también como mitos de origen de la metáfora. Y como la estructura metafórica es, en general, lo propio de los mitos, estos últimos constituyen, pues, metáforas de segundo grado.

animal. Para los *sa Tafua,* el dios del clan es una anguila, que hace madurar los cocos de sus fieles; pero también puede transformarse en murciélago y así destruir los palmares de los otros clanes. Lo cual explica la prohibición alimenticia relativa a los murciélagos, lo mismo que a la gallineta de los pantanos y a otras aves, y por último a los peces, que están en relación particularmente estrecha con algunas divinidades. Estas prohibiciones, que pueden ser generales o estar limitadas a un clan o a un linaje, no ofrecen, sin embargo, un carácter totémico: no se comen el palomo, por sus estrechos vínculos con el clan Taumaco, pero no se tiene escrúpulo en destruirlo, por el daño que hace a los huertos. Por otra parte, la prohibición está limitada a los hijos mayores.

Detrás de las creencias y de las prohibiciones particulares vemos cómo se dibuja un esquema fundamental, cuyas propiedades formales subsisten, independientemente de las relaciones entre tal o cual especie animal o vegetal y un clan, subclan, o linaje, en ocasión de las cuales se manifiesta.

Así el delfín posee una afinidad especial con el linaje Korokoro del clan Tafua. Cuando un animal encalla en la playa esta familia le hace una ofrenda de alimento vegetal fresco llamada *putu:* "ofrenda sobre la tumba de un muerto reciente". Inmediatamente después se cuece la carne y se reparte entre los clanes, con la excepción de la familia en cuestión, para la cual esa carne es *tapu* porque el delfín es la encarnación preferida de su *atua.*

Las reglas del reparto del animal conceden la cabeza a los Fangarere, la cola a los Tafua, la parte anterior del cuerpo a los Taumako y la parte


Estrecho de Torres
Cabo York
TIWI
MURNGIN
TIERRA D ARNHEM
NANGIOMERI
MURINBATA
Golfo de
Carpentaria
WIK-
MUNKAN
TIERRA DE DAMPIER
WUNAMBAL
UNGARINYIN
MUNGARAI
UNGMAN
MARA
TIRYORONT
ANULA
BARD
NYULNYUL
KIMBERLEY
KARADJERI
BINBINGA
WARRAMUNGA
KARIERA
TERRITORIO DEL NORTE
WAKELBURA
MARDUDUNERA
KAITISH
ARANDA
QUEENSLAND
INGARDA
WADJERI
Finke
AUSTRALIA
OCCIDENTAL
PITJANJARA
ALURIDJA
(LORITJA)
MACUMBA
Lago
Eyre
NANDA
Laverton
ARABANNA
DIERI
KOGARA
AUSTRALIA MERIDIONAL
KAMILAROI
KUMBAINGERI
WAILPI
MIRNING
WORIMI
NUEVA GALES
DEL SUR
WIRANGU
Gran Bahía
Australiana
BIBELMEN
YARALDE
WOTJOBALUK
YUIN
VICTORIA
KURNAI
0
500 km

posterior a los Kafika: los dos clanes cuya especie vegetal (ñame y taro) es un "cuerpo" de dios tienen, pues, derecho a partes "cuerpo", y los otros dos, cuya especie (frutos del cocotero y del árbol del pan) es una "cabeza" de dios, reciben extremidades (cabeza y cola). La forma de un sistema de relaciones se extiende de manera coherente a una situación que a primera vista podría parecernos por completo extraña. Y al igual que en el caso de los Ojibwa, un segundo sistema de relaciones con el mundo sobrenatural, que encierra prohibiciones alimenticias, se combina con una estructura formal, sin dejar de mantenerse claramente aparte, mientras que la hipótesis totémica nos llevaría a confundirlos. Las especies divinizadas, objetos de estas prohibiciones, constituyen sistemas separados del de las funciones clánicas, las cuales están en relación con la alimentación vegetal: así por ejemplo, el pulpo, asimilado a la montaña cuyos torrentes al precipitarse son como tentáculos, y por la misma razón identificado con el sol por sus rayos; y las anguilas, lacustres y marinas, que son objeto de una prohibición alimenticia tan estricta que su sola vista provoca a veces el vómito.

De acuerdo con Firth podemos llegar a la conclusión de que en Tikopia no se concibe el animal ni como emblema ni como ancestro ni como pariente. El respeto, las prohibiciones de las que algunos animales pueden ser objeto se explican, de manera compleja, por la triple idea de que el grupo proviene de un ancestro, que el dios encarna en un animal y que en los tiempos míticos existió una relación de alianza entre el ancestro y el dios. El respeto por el animal viene de rebote.

Por otra parte, las actitudes respecto de las plantas y de los animales se oponen entre sí. Hay

rituales agrícolas, pero no existen ritos de pesca o de caza. Los *atua* se manifiestan a los hombres bajo forma animal, nunca vegetal. Las prohibiciones alimenticias, cuando existen, conciernen a los animales, no a los vegetales. La relación de los dioses con las especies vegetales es simbólica, en tanto que su relación con las especies animales es real; en el caso de los vegetales se establece al nivel de la especie, en tanto que jamás es *atua* una especie animal, sino solamente un animal determinado, en determinadas circunstancias particulares. Por último, las plantas "marcadas" por conductas diferenciales son siempre comestibles; en el caso de los animales ocurre lo contrario. Volviendo a encontrar, casi palabra por palabra, una fórmula de Boas, Firth extrae de una rápida confrontación de los hechos de Tikopia con el conjunto de las observaciones polinesias la lección de que el totemismo no constituye un fenómeno *sui generis*, sino un caso particular, dentro del marco general de las relaciones entre el hombre y los elementos de su medio natural (p. 398).

Más alejados de la concepción clásica del totemismo, los rasgos de la cultura maorí guardan tan directa relación con los mencionados en el caso de Tikopia que refuerzan aún más la demostración. Si se respetan algunos lagartos, como guardianes de grutas funerarias y de árboles en los que se captura a los pájaros con trampas, es porque el lagarto representa al dios Whiro, que es la enfermedad y la muerte personificadas. Sin duda existe un lazo de filiación entre los dioses y los elementos o seres naturales: de la unión de la roca y el agua han nacido todas las variedades de arena, guijarros, formaciones de gres y demás minerales: nefrita, sílice, lava, escoria; y

también los insectos, los lagartos y las sabandijas. El dios Tane-nui-a-Rangui y la diosa Kahu-parauri engendraron todas las aves y todos los frutos del bosque; Rongo es el antepasado de las plantas cultivadas, Tangaroa de los peces, Haumia de las plantas silvestres (Best).

Para los maoríes el universo entero se despliega como de una gigantesca parentela en la que el cielo y la tierra hacen las veces de primeros ancestros de todos los seres y de todas las cosas: el mar, la arena de la ribera, los bosques, las aves, los hombres. Se diría que el indígena se siente a disgusto cuando no logra establecer —y ojalá pueda hacerlo con el mayor detalle posible— los lazos de parentesco que lo unen con los peces del océano, o con el viajero al que le ofrece su hospitalidad. Con verdadera pasión, el maorí de alta alcurnia escruta las genealogías, las compara con las de sus invitados, tratando de descubrir ancestros comunes y separando las ramas en primogénitas y menores, etc. Se cita el ejemplo de individuos cuya memoria conservaba, en buen orden, genealogías en las que estaban incluidas hasta 1 400 personas (Prytz-Johansen, p. 9).

A Nueva Zelanda jamás se la ha citado como depósito de ejemplos característicos de totemismo. Pero constituye un caso límite que permite distinguir, en estado puro, categorías mutuamente exclusivas, cuya compatibilidad estaban obligadas a afirmar las hipótesis totémicas. Precisamente porque los maoríes verdaderamente conciben los animales, los vegetales y los minerales como ancestros suyos, no pueden desempeñar el papel de tótem. Al igual que en los mitos "evolucionistas" de Samoa, una serie de elementos que participan de los tres grandes órdenes naturales es concebida en continuidad desde un doble punto de vista genético y diacrónico. Ahora bien, si

los seres o los elementos naturales están relacionados unos con otros como ancestros y descendientes y, todos juntos, se vinculan igualmente con los hombres, cada uno de ellos queda incapacitado para desempeñar por sí solo el papel de ancestro por lo que respecta a un grupo humano determinado. Para emplear una terminología moderna diremos que el totemismo, en el que los clanes se consideran todos provenientes de especies distintas, debe ser, en virtud de esto, plurigenista (en tanto que el pensamiento polinesio es monogenista). Pero este mismo plurigenismo exhibe un carácter muy particular, puesto que, como en algunos pasos de baraja, el totemismo despliega desde el comienzo de la partida todas sus cartas: no queda ninguna en reserva para ilustrar las etapas de la transición entre el ancestro animal o vegetal y su descendiente humano. Así pues, el tránsito de uno al otro se concibe necesariamente como discontinuo (y todos los demás tránsitos de la misma clase son, por añadidura, simultáneos): verdaderos "cambios súbitos" exclusivos de toda contigüidad sensible entre el estado inicial y el estado final. Alejadas lo más posible del modelo evocado por las génesis naturales, las génesis totémicas se plasman en aplicaciones, proyecciones o disociaciones; consisten en relaciones metafóricas cuyo análisis pertenece más a una "etno-lógica" que a una "etnobiología": decir que el clan A "desciende" del oso y que el clan B "desciende" del águila no es sino una manera concreta y abreviada de postular entre A y B una relación análoga a una relación entre especies.

Tal y como ayuda a aclarar la confusión entre las nociones de génesis y de sistema, la etnografía maorí permite disipar otra confusión —que

proviene de la misma ilusión totémica— entre la noción de tótem y la de mana. Los maoríes definen cada ser, o clase de ser, por su "naturaleza" o "norma", *tika*, y por su función particular, su comportamiento distintivo, *tikanga*. Así concebidas bajo un aspecto diferencial, las cosas y los seres se distinguen por el *tupu*, que les viene de dentro y cuya idea se opone a la del *mana*, que les viene de fuera y constituye, por lo tanto, más bien un principio de indistinción y de confusión:

El sentido de *mana* tiene mucho en común con el de *tupu*, pero por lo que respecta a un significativo punto difieren totalmente. Los dos términos evocan el desarrollo, la actividad, la vida; pero mientras que *tupu* tiene que ver con la naturaleza de las cosas y de los seres humanos, tal como se manifiesta desde dentro, *mana* expresa una participación, una forma activa de acompañamiento que, por naturaleza, jamás está ligada de manera indisoluble a una cosa singular o a un ser humano singular (Prytz-Johansen, p. 85).

Ahora bien, las costumbres relativas a los tabúes (*tapu*, que no debemos confundir con *tupu*) se sitúan también en el plano de una discontinuidad que no nos autoriza a realizar la amalgama (a menudo intentada por Durkheim y su escuela) entre las nociones de mana, tótem y tabú:

Lo que reúne a las costumbres de *tapu* en una institución es... un profundo respeto por la vida, un temor respetuoso que incita a los hombres ora a temer, ora a honrar. Este temor respetuoso no tiene como objeto la vida en general, sino la vida en sus manifestaciones particulares, y ni siquiera en todas: solamente la vida encerrada en el círculo del grupo de parentesco, extendido hasta abarcar los huertos, los bosques y los sitios de pesca, y que encuentra su más alta expresión en la persona del jefe, y en sus riquezas y lugares sagrados (Prytz-Johansen, p. 198).

II. EL NOMINALISMO AUSTRALIANO

En 1920, Van Gennep enumeraba cuarenta y un teorías diferentes del totemismo, las más importantes y recientes de las cuales se habían edificado, sin ninguna duda, sobre la base de los hechos australianos. Por tanto, no es sorprendente que haya sido a partir de estos mismos hechos como A. P. Elkin, eminente especialista contemporáneo de Australia, ha intentado una nueva solución del problema, valiéndose a la vez de un método empírico y descriptivo, y de los cuadros analíticos definidos algunos años antes por Radcliffe-Brown.

Elkin se ajusta tanto a la realidad etnográfica, que es indispensable recordar primero algunos datos elementales, pues a falta de ellos nos sería imposible entender bien su exposición.

Varias determinaciones de la radiactividad residual del carbono 14 nos permiten ya hacer remontar la entrada del hombre en Australia a antes del octavo milenio. Hoy en día ya no se acepta que durante ese enorme espacio de tiempo los indígenas australianos hayan permanecido completamente aislados del mundo exterior. En la costa Norte, por lo menos, debieron de producirse numerosos contactos e intercambios con Nueva Guinea (ya sea directamente, ya sea por las islas del estrecho de Torres) y con la Indonesia meridional. Sin embargo, es probable que, relativamente hablando, las sociedades australianas, en su conjunto, hayan evolucionado en un compartimento estanco, en un grado mucho más alto que cualesquiera otras sociedades del mundo. De esa manera se explican los numerosos rasgos que tienen en común, sobre todo en el campo de la religión

y en el de la organización social, lo mismo que la distribución, a menudo característica, de modalidades que participan de un mismo tipo.

Todas las llamadas sociedades "sin clases" (es decir, sin mitades, secciones o subsecciones) ocupan una posición periférica, en las costas de la tierra de Dampier, de la tierra de Arnhem, del golfo de Carpentaria, de la península del Cabo York, de Nueva Gales del Sur, de Victoria y de la gran bahía australiana. Esta distribución podría explicarse ya sea porque estas formas fuesen las más arcaicas y hubiesen subsistido en estado de vestigio sobre el contorno del continente, o ya sea —más verosímilmente— como un resultado de la disgregación marginal de los sistemas de clases.

Las sociedades de mitades matrilineales (sin secciones ni subsecciones) tienen una distribución meridional; ocupan en masa el Sureste (sur de Queensland, Nueva Gales del Sur, Victoria y el este de la provincia meridional), y también una pequeña zona costera, al suroeste de la provincia occidental.

Las sociedades de mitades patrilineales (con secciones o subsecciones), se sitúan en el norte del continente, desde la tierra de Dampier hasta la península del Cabo York.

Por último, encontramos las organizaciones de cuatro secciones en el Noroeste (la región de los desiertos, y hasta en la costa occidental) y en el Noreste (Queensland), en ambos lados de la región central, ocupada por las organizaciones de ocho subsecciones (desde la tierra de Arnhem y la península del Cabo York, hasta la región del lago Eyre al sur).

Recordemos rápidamente en qué consisten estas organizaciones de "clases matrimoniales". Esto

es apenas necesario en lo tocante a las mitades, puesto que éstas se definen por la sencilla regla de que el individuo perteneciente a una mitad (por filiación patrilineal o por filiación matrilineal, puesto que los dos casos se encuentran en Australia) obligatoriamente tiene que buscar su cónyuge en la otra mitad.

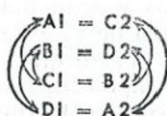
Imaginemos ahora dos grupos que residan en territorios distintos y sean fieles, cada uno por su cuenta, a la regla de la exogamia de las mitades, y admitamos (puesto que es el caso más frecuente, aunque la hipótesis inversa arrojaría un resultado simétrico) que la filiación sea matrilineal. Para unirse, estos dos grupos deciden que sus miembros respectivos no podrán buscar cónyuge más que en el otro grupo, y que la mujer y los hijos residirán con el padre. Llamemos Durand y Dupont a las dos mitades matrilineales, y París y Lyon a los dos grupos locales. La regla de matrimonio y de filiación será:

Durand de París = Dupont de Lyon
Durand de Lyon = Dupont de París

que se debe entender así: si un hombre Durand de París desposa a una mujer Dupont de Lyon, los hijos serán Dupont (como su madre) y de París (como su padre). A esto es a lo que se llama sistema de cuatro secciones o de tipo Kariera, por el nombre de una tribu de la Australia occidental.

Pasamos a un sistema de ocho subsecciones haciendo el mismo razonamiento, pero a partir de cuatro grupos locales en vez de dos. Utilizando una notación simbólica en la que las letras representan los grupos locales patrilineales y las

cifras las mitades matrilineales, y en la que, cualquiera que sea el sentido de la lectura (de izquierda a derecha, o de derecha a izquierda), el primer binomio representa al padre, el segundo a la madre, la flecha une el binomio de la madre con el de los hijos (sistema llamado Aranda), se obtendrá el siguiente diagrama:



La razón de ser de esas reglas ha sido bien expuesta por Van Gennep:

> ...la exogamia tiene como resultado, y probablemente como fin, vincular entre sí algunas sociedades especiales que, sin esto, normalmente no entrarían en un contacto más estrecho que los albañiles de Ruán con los peluqueros de Marsella. Al estudiar desde este punto de vista los cuadros matrimoniales... se comprueba que el elemento positivo de la exogamia es socialmente tan poderoso como su elemento negativo, pero que acerca de este asunto, como en todos los códigos, no se especifica más que lo que está prohibido... Por sus dos aspectos indisolubles, la institución, por lo tanto, sirve para reforzar la cohesión, no tanto de los miembros del clan entre sí, como de los diversos clanes dentro de la sociedad general. Se establece un entrecruzamiento matrimonial, de generación en generación, tanto más complicado cuanto que la tribu, unidad política, existe desde hace mucho más tiempo y se ha repartido en un número más grande de fracciones, entrecruzamiento y mezcla alternos, cuya regularidad y retorno periódico la exogamia se encarga de asegurar (Van Gennep. p. 351).

Esta interpretación, que es también la nuestra (véase *Les structures élémentaires de la parenté*), sigue pareciéndonos preferible a la que Radcliffe-Brown ha sostenido hasta en sus últimos escritos, y que consiste en deducir los sistemas de cuatro secciones de una doble dicotomía: la de las mitades matrilineales (que no da lugar a debate) y la de las líneas masculinas en generaciones alternadas, nombradas o no nombradas. En efecto, en Australia ocurre frecuentemente que los linajes de hombres estén escindidos en dos categorías, una de las cuales comprende las generaciones de cifra par, y la otra las de cifra impar, contando a partir de la del sujeto. De tal modo un individuo varón será clasificado en la misma categoría que su abuelo y su nieto, en tanto que su padre y su hijo pertenecerán a la otra categoría. Pero esta clasificación sería imposible de interpretar, a no ser que viéramos en ella una consecuencia directa o indirecta resultante del juego de las reglas de matrimonio y de filiación ya complejas. Lógicamente, no podemos hacer de ella un fenómeno inicial. Al contrario, toda sociedad ordenada, cualesquiera que sean su organización y su grado de complejidad, debe definirse, de una o de otra manera, con respecto a la residencia; por lo tanto, es legítimo recurrir a una regla particular de residencia como a un principio estructural.

En segundo lugar, la interpretación fundada en una dialéctica de la residencia y de la filiación tiene la inmensa ventaja de permitir la integración de los sistemas australianos clásicos —Kariera y Aranda— en una tipología general que no deja fuera ningún sistema tildado de irregular. Si es inútil insistir aquí sobre este segundo aspecto, es porque esta tipología general se funda

exclusivamente en caracteres sociológicos y hace a un lado las creencias y costumbres totémicas: éstas ocupan un lugar secundario entre los Kariera, y aunque no podamos decir otro tanto de los Aranda, sus creencias y costumbres totémicas, por importantes que sean, se manifiestan en un plan totalmente distinto del de las reglas matrimoniales, sobre las cuales no parecen influir.

La originalidad del intento de Elkin consiste precisamente en reanudar el estudio de las sociedades australianas por el lado del totemismo. Propone tres criterios para definir un sistema totémico: la *forma,* o manera en que los tótem están distribuidos entre los individuos y los grupos (en función del sexo, o de la pertenencia a un clan, a una mitad, etc.); la *significación,* según el papel desempeñado por el tótem en lo tocante al individuo (como asistente, guardián, compañero, o símbolo del grupo social o del grupo cultual), y por último la *función,* que corresponde al papel desempeñado por el sistema totémico en el grupo (reglamentación de los matrimonios, sanciones sociales y morales, filosofía, etc.).

Por lo demás, Elkin otorga un lugar especial a dos formas de totemismo. El totemismo "individual" se encuentra, sobre todo, en el sureste australiano. Encierra una relación entre el brujo y tal o cual especie animal, generalmente reptiles. El animal presta su ayuda al brujo, por una parte, a título de agente benéfico o maléfico, y por otra como mensajero o espía. Se conocen casos en los que el brujo exhibe un animal amaestrado como prueba de su poder. Esta forma de totemismo ha sido observada en Nueva Gales del Sur, entre los Kamilaroi y los Kurnai, y en el Territorio del Norte, hasta la tierra de Dampier,

la encontramos en forma de creencia en serpientes míticas, que viven en el interior del cuerpo de los brujos. La postulada identidad entre el tótem y el hombre trae consigo una prohibición alimenticia, puesto que el consumo del animal equivaldría a un autocanibalismo. Más exactamente, la especie zoológica se nos aparece como un término mediador entre el alma de la especie y el alma del brujo.

El totemismo "sexual" existe desde la región del lago Eyre, hasta la costa de Nueva Gales del Sur y de Victoria. Los Dieri relacionan los sexos con dos plantas. A veces se invoca también a algunas "aves": murciélago y buho (Dieri); murciélago y pájaro carpintero (Worimi); "reyezuelo" (*emu-wren*) y "curruca" (*superb-warbler*) (Kurnai); "reyezuelo" y murciélago (Yuin). En todas estas tribus, los citados tótem sirven de emblema a un grupo sexual. Si un tótem masculino o femenino es herido por un representante del otro sexo, todo el grupo sexual se da por insultado y se produce entonces una refriega entre hombres y mujeres. Esta función emblemática descansa en la creencia de que cada grupo sexual forma una comunidad viviente con la especie animal. Como dicen los Wotjobaluk: "la vida de un murciélago es una vida de hombre". No sabemos con mucha exactitud de qué manera interpretaban los indígenas esta afinidad: creencia en la reencarnación de cada sexo bajo la forma animal correspondiente, o en una relación de amistad o de fraternidad, o también a través de mitos en los que figuraban ancestros que llevaban nombres de animales.

Salvo algunas raras excepciones encontradas en la costa de Nueva Gales del Sur y de Victoria, el totemismo sexual parece estar asociado a las

mitades matrilineales. Lo cual explica la hipótesis de que el totemismo sexual podría obedecer a un deseo de "marcar" más fuertemente el grupo femenino: entre los Kurnai las mujeres obligaban a los hombres demasiado reservados a que les propusieran matrimonio dando muerte a un tótem masculino: esto provocaba un combate, al que sólo podían poner fin los esponsales. Sin embargo, Roheim ha encontrado el totemismo sexual a orillas del río Finke, entre algunos Aranda del Noroeste y entre algunos Aluridja. Ahora bien, los Aranda tienen mitades patrilineales de carácter ceremonial, disociadas a la vez de los cultos totémicos locales y de un totemismo de forma "concepcional" del cual volveremos a hablar. Sin embargo, otras costumbres o instituciones no carecen de semejanzas con la de los Kurnai. También entre los Aranda las mujeres tienen a veces la iniciativa: normalmente, para determinar el tótem de su hijo, declarando ellas mismas cuál fue el lugar de la concepción; y en ocasión de danzas ceremoniales específicamente femeninas y de inspiración erótica. Por último, al menos en algunos grupos Aranda, al tótem materno se le respeta tanto como al del sujeto.

El gran problema del totemismo es el que plantean sus relaciones con las reglas del matrimonio. Se ha visto que éstas ponen en juego —en sus formas más simples— divisiones y subdivisiones del grupo en mitades, secciones y subsecciones. No hay nada más tentador que interpretar esta serie conforme al orden "natural" 2, 4, 8. Las secciones serían resultado, entonces, de un desdoblamiento de las mitades, y las subsecciones de un desdoblamiento de las secciones. Pero ¿cuál es el papel que le corresponde en esta génesis a las estructuras propiamente totémicas? Y, más generalmente, ¿qué relaciones existen en las sociedades australianas entre organización social y religión?

A este respecto, los Aranda septentrionales han llamado la atención desde hace mucho tiempo, pues, aunque poseen grupos totémicos, grupos locales y clases matrimoniales, no existe entre ellos ninguna relación clara entre los tres tipos de estructura, que parecen situarse en planos diferentes y funcionar cada uno de manera independiente. En cambio en la frontera de Kimberley oriental y el Territorio del Norte se observa una coalescencia de las estructuras sociales y las estructuras religiosas; pero por lo mismo las primeras ya no se encargan de la reglamentación de los matrimonios. Allí todo ocurre como si

> las sub-secciones, secciones y mitades... [fueran] formas de totemismo, [un modo de definir] las relaciones del hombre [no con la sociedad sino] con la naturaleza... (Elkin [2], p. 66).

En efecto, en esta región no se basan en la pertenencia al grupo, sino en la relación de parentesco para permitir o prohibir el matrimonio.

¿No ocurre otro tanto en algunas sociedades de subsecciones? En la parte oriental de la tierra de Arnhem, las subsecciones poseen tótem distintos, o sea que allí las reglas del matrimonio y las afiliaciones totémicas coinciden. Entre los Mungarai y los Yungman del Territorio del Norte y de Kimberley, donde los tótem están asociados a lugares que llevan un nombre y no a grupos sociales, las cosas vienen a ser lo mismo, gracias a la ingeniosa teoría de que los espíritus fetales tienen siempre cuidado de elegir domicilio en el seno de una mujer de la subsección deseada, para

que la coincidencia teórica entre tótem y subsección sea respetada.

Ocurre todo lo contrario entre los Kaitish, los Aranda septentrionales y los Loritja del Noroeste. Su totemismo es "concepcional", es decir, el tótem atribuido a cada niño no es ya el de su padre o el de su madre, ni siquiera el de su abuelo, sino el animal, planta o fenómeno natural asociado por los mitos al lugar en el cual (o cerca del cual) la madre se dio cuenta del comienzo de su embarazo. Sin duda esta regla, en apariencia arbitraria, es a menudo corregida gracias al cuidado que tienen los espíritus fetales de elegir mujeres que pertenezcan a la misma subsección que la madre del ancestro totémico. No obstante, como Spencer y Gillen lo explicaron hace tiempo, un niño Aranda no pertenece necesariamente al grupo totémico de su padre ni al de su madre y, conforme al azar del lugar en el que la futura madre tomó conciencia de su estado, hijos de los mismos padres pueden pertenecer a tótem diferentes.

Por consiguiente, la existencia de subsecciones no permite identificar sociedades que no hace mucho se asimilaban en función tan sólo de ese criterio. A veces las subsecciones se confunden con los grupos totémicos, sin asegurar la reglamentación de los matrimonios, confiada a la determinación del grado de parentesco. A veces las subsecciones funcionan como clases matrimoniales, pero entonces ya no guardan relación directa con las afiliaciones totémicas.

Encontramos la misma incertidumbre en el caso de las sociedades de secciones. Unas veces el totemismo es igualmente seccional, otras veces numerosos clanes totémicos están repartidos en cuatro grupos que corresponden a las cuatro

secciones. Como un sistema seccional asigna a los hijos una sección diferente de la de cualquiera de los padres (de hecho, la sección alterna de la de la madre, en el seno de la misma mitad, modo de trasmisión al cual se da el nombre de filiación matrilineal indirecta), resulta que los hijos tienen tótem que difieren necesariamente de los de sus padres.

Las sociedades de mitades, sin secciones ni subsecciones, tienen una distribución periférica. En el Noroeste australiano, a estas mitades se las nombra con términos que designan dos especies de canguros; en el Suroeste, según los nombres de dos aves: cacatúa blanca y corneja, o halcón y corneja; al Este, según los de dos variedades de cacatúas, blanca y negra respectivamente, etcétera.

Este dualismo se extiende a toda la naturaleza y así, teóricamente al menos, todos los seres y todas las manifestaciones están repartidos entre las dos mitades: tendencia ya ostensible en los Aranda, puesto que los tótem que se han contado entre ellos, y que pasan con mucho de 400, están reagrupados en unas 60 categorías. Las mitades no son necesariamente exógamas, siempre que se respeten las reglas de exogamia totémica, de parentesco y local. Por último, las mitades pueden existir solas, como ocurre en las sociedades periféricas, o acompañadas de secciones, de subsecciones o de ambas formas. Así, las tribus de la región de Laverton tienen secciones pero no mitades ni subsecciones; en la tierra de Arnhem se mencionan tribus de mitades y de subsecciones, pero sin secciones. Por último, los Nangiomeri no tienen más que subsecciones, sin mitades ni secciones. Parece, pues, que las mitades no provienen de una serie genética, que haría de ellas una condición necesaria de las secciones

(como estas últimas, a su vez, serían la condición de las subsecciones); que su función no es necesaria y automáticamente reglamentar los matrimonios, y que su carácter más constante está en relación con el totemismo, por bipartición del universo en dos categorías.

Consideremos ahora la forma de totemismo que Elkin llama "clánica". Los clanes australianos pueden ser patrilineales o matrilineales, o también "concepcionales" —es decir—, que agrupan a todos los individuos que se supone que fueron concebidos en el mismo lugar. Sin que importe a cuál de estas clases pertenezcan, los clanes son normalmente totémicos, o sea que sus miembros observan prohibiciones alimenticias respecto de uno de varios tótem, y tienen el privilegio o la obligación de celebrar ritos para asegurar la multiplicación de la especie totémica. La relación que une los miembros del clan con sus tótem se define, según las diversas tribus, como genealógica (el tótem es el ancestro del clan) o local (cuando una horda está vinculada con sus tótem por intermedio de su territorio, donde se encuentran los sitios totémicos, lugares en los que se dice que residen los espíritus salidos del cuerpo del ancestro mítico). La relación con el tótem puede inclusive ser simplemente mítica, como en el caso de las organizaciones por secciones, en las que dentro de su mitad matrilineal un hombre pertenece a la misma sección que el padre de su padre y posee los mismos tótem que él.

Los clanes matrilineales predominan en la Australia oriental, Queensland, Nueva Gales del Sur, la parte occidental de Victoria y también una pequeña región del suroeste de la Australia occidental. En efecto, de la pretendida ignorancia

(que más verosímilmente es una denegación) del papel que desempeña el padre en la concepción resulta que el hijo recibe de su madre una carne y una sangre continuamente perpetuadas por línea femenina. Se dice entonces que los miembros de un mismo clan forman "una sola carne", y en las lenguas del este de la Australia meridional el mismo término que designa la carne designa también el tótem. De esta identificación carnal entre el clan y el tótem se desprenden a la vez la regla de exogamia clánica en el plano social, y las prohibiciones alimenticias en el plano religioso: lo semejante no debe confundirse con lo semejante, ya sea por consumo alimenticio o por cópula.

En tales sistemas cada clan posee generalmente un tótem principal y un número muy elevado de tótem secundarios y terciarios, clasificados en orden de importancia decreciente. En el límite todos los seres, cosas y fenómenos naturales están englobados en un verdadero sistema. La estructura del universo reproduce la de la sociedad.

Encontramos los clanes de tipo patrilineal en la Australia occidental, el Territorio del Norte, la península de Cabo York, y la costa, en los límites que separan Nueva Gales del Sur de Queensland. Estos clanes son totémicos como los clanes matrilineales pero, a diferencia de estos últimos, cada uno se confunde con una horda local patrilineal y el lazo espiritual con el tótem ya no se establece carnalmente sino localmente, por intermedio de los sitios totémicos incluidos en el territorio de la horda. De esta situación se desprenden dos consecuencias, según que la trasmisión del tótem se efectúe también por línea paterna, o por ventura sea de tipo "concepcional".

En el primer caso el totemismo patrilineal no añade nada a la exogamia local. Religión y estructura social guardan una relación armónica: desde el punto de vista de la posición social de los individuos, se repiten. Es lo contrario de lo que habíamos verificado en el caso de los clanes matrilineales, puesto que, como la residencia es siempre patrilocal en Australia, la relación entre regla de filiación y regla de residencia era en aquellos casos disarmónica, y los efectos respectivos se componían para definir una posición social individual nunca exactamente igual a la de ninguno de los padres.[1] Por otra parte el totemismo carece de relación con la teoría indígena de la procreación. El pertenecer al mismo tótem expresa solamente un fenómeno local: la solidaridad de la horda.

Cuando la determinación del tótem se realiza por el método concepcional (ya se trate, como entre los Aranda, del sitio de la concepción, o del lugar del nacimiento, como en el oeste de la Australia meridional), la situación se complica: como la residencia no deja de ser patrilocal, lo más probable es que la concepción y el nacimiento se produzcan en el territorio de la horda paterna, guardando así a la regla de la trasmisión de los tótem un carácter indirectamente patrilineal. No obstante, pueden producirse excepciones, sobre todo cuando las familias se desplazan, y en tales casos es solamente probable que el tótem de los hijos se cuente entre los de la horda paterna. Trátese de una consecuencia o de un fenómeno concomitante, no encontramos regla de exogamia totémica entre los Aranda (del Norte, por lo menos). Estos últimos confían la reglamentación de la exogamia a las relaciones de parentesco o al sistema de subsecciones, totalmente independientes de los clanes totémicos.[2] Es notable que, de manera correlativa, las prohibiciones alimenticias sean más flexibles, o hasta inexistentes (como entre los Yaralde), en las sociedades de clanes patrilineales, en tanto que las formas estrictas parecen siempre asociadas a los clanes matrilineales.

[1] Los términos *armónico* y *disarmónico* han sido definidos, y estudiadas sus implicaciones, en la obra *Structures élémentaires de la parenté.*

Nos contentaremos con citar por no dejarla fuera, una última forma de totemismo descrita por Elkin: el totemismo "de sueño" (*dream totemism*) que se encuentra en el Noroeste, entre los Karadjeri y en dos regiones del oeste de la Australia meridional, entre los Dieri, Makumba y Loritja. El tótem "de sueño" puede serle revelado a la futura madre cuando se percata de las primeras señales de su embarazo, a veces después de la ingestión de una carne cuya esencia le parece sobrenatural, por ser anormalmente grasienta. El tótem "soñado" sigue siendo distinto del tótem "cultual", determinado por el lugar de nacimiento del niño.

Después de un largo análisis, reanudado y completado por otros trabajos y que aquí no hemos hecho sino resumir y comentar brevemente, Elkin llega a la conclusión de que en Australia existen formas de totemismo heterogéneas. Pueden acumularse: por ejemplo, los Dieri, que viven

[2] A este respecto las observaciones de Spencer y Gillen se discuten actualmente. En otra obra trataremos de nuevo esto. Contentémonos con notar aquí que inclusive en la interpretación moderna (Elkin [3]), las instituciones Aranda siguen estando marcadas diferencialmente en comparación con las de sus vecinos del Norte y del Sur.

en el noroeste de Australia meridional, poseen simultáneamente un totemismo de mitad, un totemismo sexual, un totemismo de clan matrilineal y un totemismo cultual ligado a la residencia patrilocal. Además, entre estos indígenas el tótem cultual del hermano de la madre es respetado por el hijo de la hermana, además del de su padre (único que él mismo trasmitirá a sus hijos). Al norte de Kimberley encontramos asociados totemismos de mitad, de horda patrilineal local y de sueño. Los Aranda del Sur tienen cultos totémicos patrilineales (los cuales se confunden con los tótem de sueño) y también cultos totémicos heredados del hermano de la madre, mientras que entre los otros Aranda lo que encontramos es un totemismo concepcional individual asociado al respeto por el tótem materno.

Conviene por lo tanto distinguir "especies irreductibles": el totemismo individual; el totemismo social, en cuyo seno habrá que distinguir, como otras tantas variedades, los totemismos sexual, de mitad, de sección, de subsección y de clan (sea patrilineal o matrilineal); el totemismo cultual, de esencia religiosa, que comprende dos variedades —patrilineal una, la otra concepcional—; por último, el totemismo de sueño, que puede ser social o individual.

Ya vemos que Elkin comienza por una sana reacción contra las amalgamas, imprudentes o impúdicas, a las cuales han recurrido los teóricos del totemismo para constituirlo en institución única y recurrente en gran número de sociedades. Nadie duda de que el inmenso esfuerzo de investigación realizado por los etnólogos australianos a ejemplo de Radcliffe-Brown, y singularmente por Elkin, seguirá siendo la base indispensable

de toda nueva interpretación de los hechos australianos. Sin sustraernos a la admiración a que tiene derecho una de las más fecundas escuelas antropológicas contemporáneas, lo mismo que su ilustre jefe, podemos preguntarnos si este último, tanto en el plano teórico como en el metodológico, no se dejó aprisionar en un dilema de ninguna manera ineluctable.

Aunque su estudio se presenta en forma objetiva y empírica, parece que Elkin se propusiera reconstruir sobre el terreno devastado por la crítica estadounidense. Su actitud ante Radcliffe-Brown es más equívoca. Como veremos más adelante, Radcliffe-Brown en 1929 había hecho declaraciones acerca del totemismo en términos tan negativos como los de Boas; sin embargo, había insistido todavía más en los hechos australianos, proponiendo distinciones prácticamente iguales a las que después usó Elkin. Pero en tanto que Radcliffe-Brown utilizaba estas distinciones para hacer pedazos, por así decirlo, la noción de totemismo, Elkin se orienta en otra dirección: de la diversidad de las formas australianas de totemismo no saca la conclusión —como Tylor, Boas y el propio Radcliffe-Brown— de que la noción de totemismo sea incongruente y que una revisión atenta de los hechos conduzca a disolverla. Se limita a poner en tela de juicio su unidad, como si creyese poder salvar la realidad del totemismo a condición de reducirla a una multiplicidad de formas heterogéneas. Para él ya no hay *un* totemismo, sino *varios*, cada uno de los cuales existe como entidad irreductible. En vez de contribuir a destruir la hidra (y sobre el terreno en que esta acción hubiese sido decisiva, en virtud del papel desempeñado por los hechos australianos en la elaboración de las teorías totémicas), Elkin la

corta en trozos y hace las paces con ellos. Pero lo ilusorio es la noción misma de totemismo, y no solamente su unidad. Dicho de otra manera, Elkin cree que puede *reificar* el totemismo con sólo *atomizarlo*. Parodiando la expresión cartesiana podríamos decir que divide la dificultad so capa de resolverla mejor.

El intento parecería inocuo y se lo podría clasificar simplemente como teoría del totemismo número 42, 43 o 44 si su autor no fuese —a diferencia de la mayoría de sus predecesores— un gran etnógrafo de campo. En semejante caso la teoría corre el riesgo de pegar de rebote sobre la realidad empírica y disgregarla con el golpe. Y esto es lo que ocurre: se podría preservar la homogeneidad de la regularidad de los hechos australianos (lo cual explica su lugar eminente en la reflexión etnológica) a condición de renunciar al totemismo como a un modo sintético de su realidad; si no, al conservar —inclusive en la pluralidad— el totemismo como serie real, se correría el riesgo de que los propios hechos quedasen infectados por semejante pluralismo. En vez de permitir que la doctrina reventara para respetar mejor los hechos, Elkin disocia los hechos para que la doctrina quede a salvo. Pero al querer conservar a toda costa su realidad al totemismo, corre el riesgo de reducir la etnografía australiana a una colección de hechos heterogéneos, entre los cuales resulta imposible restablecer una continuidad.

Pues ¿en qué estado había encontrado Elkin la etnografía australiana? Sin ninguna duda estaba a punto de sucumbir a los estragos del espíritu sistemático. Como ya hemos dicho, era demasiado tentador considerar solamente las formas que parecían ser las mejor organizadas, colocarlas

en orden de complejidad creciente y por fin subestimar decididamente aquellos de sus aspectos que —como el totemismo Aranda— no se dejasen integrar fácilmente.

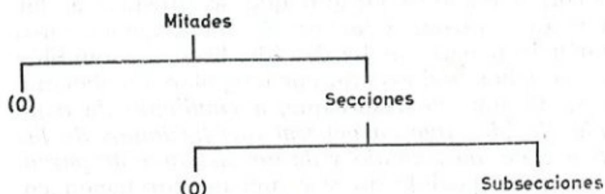
Pero ante una situación tal se puede reaccionar de dos maneras. Ya sea, como dicen los ingleses, tirando el niño junto con el agua del baño, renunciando a toda esperanza de interpretación sistemática antes que intentar reanudarla haciendo nuevos esfuerzos, ya sea prestando suficiente confianza a los esbozos de orden entrevistos para ampliar las perspectivas, y buscar un punto de vista más general que permita integrar las formas cuyas regularidad se reconoce y aquellas cuya resistencia a la sistematización acaso se explique no por caracteres intrínsecos, sino porque han sido mal definidas, analizadas incompletamente o contempladas desde un ángulo demasiado estrecho.

El problema se planteó precisamente en estos términos, a propósito de las reglas del matrimonio y de los sistemas de parentesco, y en otro trabajo nos hemos dedicado a formular una interpretación de conjunto que se prestase a dar cuenta y razón, a la vez, de los sistemas cuyo análisis teórico ya había sido hecho, y también de aquellos tenidos aún por irregulares o aberrantes. Hemos mostrado que, *a condición de cambiar la idea que en general nos hacíamos de las reglas de matrimonio y de los sistemas de parentesco,* era posible ofrecer una interpretación coherente del conjunto de los hechos de esta clase.

Ahora bien, en el caso del totemismo Elkin prefiere no volver a poner en tela de juicio la noción (con las reservas de sustituir la pretendida "especie" sociológica por variedades irreductibles que, por lo mismo, se convierten a su vez

en especies) y resignarse a que los fenómenos queden sometidos también al fraccionamiento. Por el contrario, nos parece (aunque no sea éste el sitio adecuado para mostrarlo)[3] que hubiese sido mejor empezar renovando la marcha descrita en el párrafo anterior, tratando de ver si era posible ampliar el campo de interpretación, y luego añadirle dimensiones suplementarias con la esperanza de reconstituir un sistema global, pero integrando esta vez los fenómenos sociales *y religiosos,* aun cuando la noción sintética del totemismo no hubiera de resistir semejante tratamiento.

Volvamos ahora a considerar la progresión aritmética de las clases, puesto que todo parte de ahí. Como hemos recordado, muchos autores la han interpretado como una serie genética. De hecho las cosas no son tan simples, puesto que ni las mitades se "transforman" en secciones ni éstas en subsecciones. El esquema lógico no está constituido por tres etapas, que podríamos suponer sucesivas: 2, 4, 8; más bien es de este tipo:



Dicho de otra manera: las organizaciones pueden ser solamente de mitades, o de secciones, o de subsecciones, o también estar constituidas por

[3] En otra obra trataremos esta cuestión.

dos cualesquiera de estas formas con exclusión de la tercera, como lo ha demostrado Elkin. Pero ¿es preciso concluir que la razón de ser última de estos modos de agrupamiento no puede encontrarse en el plano sociológico y que es preciso buscarla en el plano religioso?

Consideremos en primer lugar el caso más simple. La teoría de las organizaciones dualistas ha padecido largo tiempo de una grave confusión entre los sistemas de mitades, empíricamente dados y observables en estado de institución, y el esquema dualista, implícito siempre en las organizaciones de mitades, pero manifiesto también en otras partes, bajo formas desigualmente objetivadas, y que inclusive podría ser universal. Ahora bien, este esquema dualista es subyacente no sólo a los sistemas de mitades, sino también a las secciones y subsecciones; se manifiesta ya en el hecho de que secciones y subsecciones son siempre múltiplos de 2. Por tanto es un falso problema preguntarse si las organizaciones de mitades habrán precedido necesariamente en el tiempo a las formas más complejas. Pudieron hacerlo allí donde el esquema se hubiera ya concretado en institución; pero el esquema dualista pudo también adquirir inmediatamente una forma más desarrollada en el plano institucional. Por lo tanto es concebible que, según las circunstancias, la forma simple nazca por reabsorción de la forma compleja, o que la haya precedido en el tiempo. Boas estuvo en favor de la primera hipótesis,[4] pero ciertamente no corresponde al único modo posible de génesis, puesto que personalmente hemos visto, entre los Nanbikwara del Brasil central, constituirse ante nuestros ojos una organización

[4] Véase p. 24.

dualista, no por reducción de grupos anteriormente más numerosos, sino por composición de dos unidades sociales simples previamente aisladas.

O sea que el dualismo no puede concebirse como una estructura social primitiva o anterior a otras. Al menos en estado de esquema proporciona el sustrato común de las organizaciones de mitades, de secciones y de subsecciones. En todo caso no es seguro que el razonamiento pueda extenderse a estas últimas, puesto que —a diferencia del dualismo— no puede descubrirse un esquema cuadripartito ni de ocho partes en el pensamiento australiano *independientemente de las instituciones concretas* que manifiestan estructuras de esta clase. En toda Australia los autores no citan más que un caso en que la distribución en cuatro secciones (cada una designada por el nombre de una especie diferente de gavilán) pudiera proceder de una cuadripartición total y sistemática. Por otra parte, si las divisiones en secciones y subsecciones fuesen independientes de su función sociológica, deberían encontrarse en no importa qué número. Decir que las secciones son siempre cuatro, las subsecciones siempre ocho, sería tautológico, puesto que su número forma parte de su definición; pero es significativo que la sociología australiana no haya tenido necesidad de acuñar otros términos para caracterizar los sistemas de intercambio restringido. Es verdad que se ha señalado en Australia la existencia de organizaciones de seis clases: provienen de sociedades de cuatro secciones que frecuentes matrimonios entre sus miembros han llevado a designar dos de sus secciones respectivas con el mismo nombre:



SOCIEDAD I		SOCIEDAD II
a	$(c = e)$	*g*
b	$(d = f)$	*h*

Es cierto que Radcliffe-Brown ha mostrado que para la reglamentación de los matrimonios los Kariera se preocupan menos de la pertenencia a la sección conveniente que del grado de parentesco. Y entre los Wulamba (antes llamados Murngin) de la tierra de Arnhem las subsecciones no desempeñan un papel real en la reglamentación del matrimonio, puesto que éste es contraído con la prima cruzada matrilineal, que correspondería mejor a un sistema de cuatro secciones. Más generalmente los consortes preferidos o prescritos, si pertenecen normalmente a una clase dada (sección o subsección), no son los únicos que la ocupan. De ahí la idea de que las secciones y subsecciones no tienen como función única —acaso ni siquiera principal— la de reglamentar los matrimonios: según varios autores, entre ellos Elkin, constituirían más bien un método abreviado para clasificar los individuos, en ocasión de las ceremonias intertribales, en categorías de parentesco correspondientes a las necesidades del ritual.

Sin duda pueden cumplir esta función, a la manera de un código simplificado, y así más fácil de utilizar cuando se plantean cuestiones de equivalencia entre varios dialectos, o entre varias lenguas. Por estar simplificado en relación con los sistemas de parentesco propios de cada grupo, este código necesariamente ignora diferencias. Pero si de veras ha de cumplir su función, tampoco puede contradecir las codificaciones más

complejas. Reconocer que cada tribu posee dos códigos para expresar su estructura social —el sistema de parentesco y las reglas del matrimonio por una parte, y la organización en secciones o subsecciones por otra— no quiere decir de ninguna manera, y hasta lo hace imposible, que estos códigos estén destinados por naturaleza a trasmitir mensajes diferentes. El mensaje sigue siendo el mismo; solamente pueden diferir las circunstancias y los destinatarios:

Las subsecciones de los Murngin están fundadas en un sistema de matrimonio y de filiación, y constituyen en su esencia una estructura de parentesco. Llevan a cabo una generalización a partir de la estructura de parentesco desarrollada en la que el número de las relaciones es mucho más elevado, al clasificar juntos grupos de parientes y designarlos mediante un solo término. Mediante este método de reagrupamiento los términos de parentesco se reducen a ocho, puesto que el sistema de las subsecciones comprende ocho divisiones (Warner, p. 117).

El método es particularmente útil en ocasión de las asambleas intertribales:

Para las grandes ceremonias las personas acuden desde varios centenares de kilómetros a la redonda... y sus terminologías de parentesco pueden ser completamente diferentes. Pero los nombres de secciones son prácticamente los mismos, y no hay más que ocho: por lo tanto para un indígena resulta relativamente más fácil descubrir cuál es su relación, en cuanto a la sección, con un completo extraño (Warner, p. 122).

Pero —como lo hemos mostrado en otra parte— sería un error sacar la conclusión de que

contrariamente a la opinión de los autores antiguos,

el sistema de las secciones y las subsecciones no reglamenta los matrimonios... porque en resumidas cuentas es la relación de parentesco entre hombre y mujer la que determina a quién habrán de desposar... entre los Murngin un hombre desposa una mujer B1 o B2 si él mismo es A1 o A2 (*ibid.*, pp. 122-123).

Sin duda. Pero: *1)* entonces no puede desposar a otra y así el sistema expresa, a su manera, la reglamentación de los matrimonios a nivel de las secciones, si no ya de las subsecciones; *2)* inclusive al nivel de las subsecciones encontramos restablecida la coincidencia entre clase y relación de parentesco, con la sola condición de reconocer que las dos clases de matrimonio se practican alternativamente; *3)* "la opinión de los autores antiguos" se fundaba en la consideración de grupos que, si quizá no habían concebido ellos mismos el sistema de subsecciones con todas sus implicaciones sociológicas, por lo menos lo habían asimilado perfectamente. No es éste el caso de los Murngin, a quienes no puede colocarse en el mismo plano.

Creemos por lo tanto, que no existe ninguna razón para revisar la concepción tradicional de las clases matrimoniales.

Un sistema de cuatro secciones no puede explicarse en su origen más que como un procedimiento de integración sociológica de un doble dualismo (sin que sea necesario que uno de ellos sea históricamente anterior al otro), y un sistema de ocho subsecciones, como una reduplicación del mismo procedimiento. Puesto que si no hay nada que obligue a que las organizaciones de cuatro secciones fueran primero organizaciones de mitades, nos parece razonable admitir una relación genética entre organizaciones de ocho sub-

secciones y organizaciones de cuatro secciones: ante todo porque si no fuese así tendríamos que observar la existencia de organizaciones con un número cualquiera de subdivisiones, y además porque si bien la doble dualidad es todavía una dualidad, la triple dualidad exige la intervención de un nuevo principio. Éste puede descubrirse en los sistemas de 6 clases del tipo Ambryn-Pentecôte. Pero precisamente estos sistemas faltan en Australia,[5] donde los sistemas de 8 subsecciones no pueden, pues, ser resultado más que de una operación tipo 2×4.

Entonces ¿cómo interpretar los casos a los que recurre Elkin, en los cuales las subsecciones parecen ser puramente totémicas y no tener que ver con la reglamentación de los matrimonios? En primer lugar, la explotación que hace de estos ejemplos no es absolutamente convincente. Limitémonos al caso de los Murngin. El sistema de las subsecciones entre ellos es tan poco ajeno a la reglamentación del matrimonio, que ha sido manipulado de manera ingeniosa y complicada con el objeto exclusivo de restablecer la correspondencia: al instaurar las subsecciones los indígenas han alterado su mecanismo (mediante la introducción de una regla de matrimonio opcional, llamada a funcionar aproximadamente una vez de cada dos) a fin de anular la incidencia de la división en subsecciones sobre los intercambios matrimoniales. La única conclusión que podría sacarse de este ejemplo es que, recurriendo a las subsecciones, los Murngin no han tratado de aplicar un método de integración social mejor que el que practicaban anteriormente, o fundado en principios diferentes. A la vez que mantienen una estructura tradicional la han disfrazado, valga la expresión, con prendas tomadas de poblaciones vecinas, empujados por la admiración que al parecer inspiran a los indígenas australianos las instituciones sociales muy complicadas.

[5] Se ha sostenido lo contrario (Lane), pero aunque un sistema de la clase llamada Karadjeri pueda funcionar teóricamente con tres linajes, nada en los hechos observados indica una tripartición efectiva, puesto que el propio Elkin ha establecido la existencia de un cuarto linaje (Elkin [3], tiraje de 1961, pp. 77-79).

Conocemos otros ejemplos de tales préstamos:

Antaño los Murinbata tenían solamente mitades patrilineales. Las subsecciones han sido introducidas recientemente, las han importado algunos indígenas excepcionalmente inteligentes y grandes viajeros, que se han instruido en campamentos extranjeros hasta aprender perfectamente el mecanismo de las subsecciones. Inclusive cuando no se las comprende, estas reglas disfrutan de un prestigio considerable, aunque haya reaccionarios de ambas partes. Sin ninguna duda el sistema de las subsecciones ejerce un atractivo irresistible sobre estas tribus... Sin embargo, en virtud del carácter patrilineal del sistema anterior, las subsecciones han sido torpemente asignadas y esto ha conducido a numerosos matrimonios irregulares desde un punto de vista formal, aunque las relaciones de parentesco sean respetadas (*resumido de Stanner*).

Otras veces un sistema impuesto desde fuera permanece incomprensible: T. G. H. Strehlow cuenta la historia de dos Aranda meridionales clasificados por sus vecinos venidos del Norte en subsecciones diferentes, aunque ellos mismos se hubiesen llamado siempre hermanos:

Los dos meridionales habían sido colocados siempre en clases diferentes por estos recién llegados, porque uno de ellos había desposado a una mujer originaria

de un grupo de 8 subsecciones y el matrimonio estaba ahora "legalizado" en términos de una teoría ajena. Terminaron de darme estas explicaciones formulando severas observaciones acerca de los Aranda septentrionales, lo bastante presuntuosos como para imponer su sistema al viejo territorio del Sur, donde los hombres habían llevado una existencia regida por el sistema de las cuatro clases hasta donde podían remontarse sus recuerdos y sus tradiciones: "el sistema de cuatro clases es el mejor de los dos para nosotros, gente del Sur; no comprendemos nada de las 8 clases. Es un sistema absurdo y que no sirve de nada, apenas bueno para esos locos que son los Aranda del Norte. Pero *nosotros* no hemos heredado de *nuestros* antepasados esa costumbre estúpida" (Strehlow, p. 72).

Postulemos, por lo tanto, que cada vez que las secciones o subsecciones han sido inventadas, copiadas o apropiadas inteligentemente su función fue primero sociológica, es decir, que sirvieron —y sirven todavía a menudo— para codificar en una forma relativamente simple y aplicable más allá de los límites tribales el sistema de parentesco y el de los intercambios matrimoniales. Pero una vez establecidas estas instituciones, comienzan a vivir una existencia independiente: como objeto de curiosidad o de admiración estética; como símbolos también, por su complicación, de una clase de civilización más elevada. En múltiples ocasiones han tenido que ser apropiadas para sí mismas por poblaciones vecinas que comprendían imperfectamente su función. En tales casos han sido ajustadas —aproximadamente o ni siquiera eso— a las reglas sociales preexistentes. Su modo de existencia sigue siendo ideológico, los indígenas "juegan" a las secciones o a las subsecciones, o las toleran sin saber valerse

de ellas verdaderamente. Dicho de otra manera, y a la inversa de lo que cree Elkin, *no es porque sean totémicos por lo que deben declararse irregulares tales sistemas: es porque son irregulares por lo que no pueden ser más que totémicos*, y el totemismo brinda —a falta de la organización social— el único plano donde les es posible funcionar en razón de su carácter especulativo y gratuito. Y aun el término "irregular" no tiene el mismo sentido en los dos casos. Elkin invoca estos ejemplos para condenar implícitamente todo esfuerzo de tipología sistemática, que tiende a sustituir por un simple inventario o descripción empírica de modalidades heterogéneas. Pero para nosotros el término "irregular" no contradice la existencia de formas regulares; se aplica solamente a formas patológicas, menos frecuentes de lo que se complace uno en decir, y cuya realidad —suponiéndola claramente establecida— no podría ser colocada en el mismo plano que el de las formas normales. Como decía Marx, el exantema no es tan positivo como la piel.

Detrás de las categorías empíricas de Elkin, por lo demás, ¿no podemos adivinar el esbozo de un sistema? Con justa razón opone el totemismo de los clanes matrilineales y el de los clanes patrilineales. En el primer caso el tótem es "carne"; es "sueño" en el segundo. Por lo tanto es orgánico y material en un caso, espiritual e incorpóreo en el otro. Además el totemismo matrilineal comprueba la continuidad diacrónica y biológica del clan, es la carne y la sangre perpetuadas de generación en generación por las mujeres del linaje; en tanto que el totemismo patrilineal lo que expresa es "la solidaridad local de la horda", es decir el lazo externo, y ya no interno, territorial, y ya no biológico, que une sincróni-

camente —y ya no diacrónicamente— a los miembros del clan.

Todo esto es cierto pero ¿es necesario llegar a la conclusión de que tenemos que vérnoslas con "especies" sociológicas diferentes? Esto es tan incierto que la oposición podría ser invertida: el totemismo matrilineal tiene también una función sincrónica, que es la de expresar en la simultaneidad la estructura diferencial del grupo tribal, al venir a residir en cada territorio patrilocal las esposas procedentes de clanes diferentes. El totemismo patrilineal tiene a su vez una función diacrónica: expresa la continuidad temporal de la horda, al conmemorar periódicamente, por ministerio de los grupos cultuales, la instalación de los ancestros míticos en un territorio determinado.

Lejos de parecer heterogéneas, las dos formas de totemismo parecen guardar, por lo tanto, una relación de complementariedad. Se pasa de la una a la otra por medio de transformaciones. Aunque por medios diferentes, ambas establecen una conexión entre mundo material y mundo espiritual, diacronía y sincronía, estructura y acontecimiento. Son dos maneras diferentes pero correlativas, dos formas posibles, entre otras, de manifestar atributos paralelos de la naturaleza y de la sociedad.

Elkin entendió esto tanto que, después de haber fraccionado el totemismo en entidades distintas, se esforzó por devolverles alguna unidad. Todas las clases de totemismo, saca en conclusión, cumplen una doble función que es la de expresar, por una parte, el parentesco y la cooperación del hombre con la naturaleza, y por otra, la continuidad entre el presente y el pasado. Pero la fórmula es tan vaga y tan general que ya no se

comprende por qué esta continuidad temporal traería aparejado que los primeros ancestros debiesen tener una apariencia animal, ni por qué la solidaridad del grupo social tendría que afirmarse necesariamente en forma de una pluralidad de cultos. No es solamente el totemismo sino toda filosofía y toda religión, cualesquiera que sean, las que ofrecen los caracteres mediante los cuales Elkin pretende definirlo:

> ...una filosofía que... engendra la fe, la esperanza y el valor suficientes para que el hombre, enfrentado a sus necesidades cotidianas, quiera perseverar y persistir, lo mismo como individuo que como miembro de la sociedad (Elkin, [2] p. 131).

¿Eran necesarias tantas observaciones, tantas indagaciones para llegar a semejante conclusión? Entre los análisis ricos y penetrantes de Elkin y esta síntesis sumaria no se descubre ningún vínculo. El vacío que reina entre los dos planos nos hace pensar, irresistiblemente, en el que en el siglo XVIII se reprochaba a la armonía de Grétry, diciendo que entre sus altos y sus bajos podía pasar una carroza.

III. LOS TOTEMISMOS FUNCIONALISTAS

ACABAMOS de ver cómo trató Elkin de salvar el totemismo: abriendo su frente para dejar pasar la ofensiva estadounidense mientras reagrupaba sus fuerzas sobre los dos flancos, el uno apoyado en un análisis más fino, y el otro en una síntesis más burda que los de sus precursores. Pero realmente esta estrategia refleja las principales influencias recibidas, que tiraban de él en direcciones opuestas: de Radcliffe-Brown recibió un método de observación escrupuloso y el gusto por la clasificación, en tanto que el ejemplo de Malinowski lo incitó a las generalizaciones precipitadas y a las soluciones eclécticas. Los análisis de Elkin se inspiran en las lecciones de Radcliffe-Brown; su intento de síntesis es cercano al de Malinowski.

Malinowski admite, en efecto, la realidad del totemismo. Sin embargo, su respuesta a los críticos estadounidenses no consiste, como la de Elkin, en restablecer el totemismo en los hechos, a riesgo de fragmentarlo en entidades distintas, sino en trascender de golpe el nivel de la observación para captar intuitivamente el totemismo en su unidad y en su simplicidad recuperadas. Con este objeto, Malinowski adopta una perspectiva más biológica y psicológica que propiamente etnológica. La interpretación que ofrece es naturalista, utilitaria y afectiva.

Para él, el supuesto problema totémico se reduce a tres preguntas a las que es fácil responder cuando se las toma por separado. En primer lugar ¿por qué el totemismo recurre a los animales y a las plantas? Es porque éstos suminis-

tran al hombre su alimento, y la necesidad de alimentarse ocupa el primer lugar en la conciencia del primitivo, en la que suscita emociones intensas y variadas. No es sorprendente así que determinado número de especies animales y vegetales, que constituyen la alimentación básica de la tribu, se conviertan para sus miembros en centro fundamental de interés:

> Corto es el camino que conduce de la selva virgen al estómago, y de ahí a la mente del salvaje: el mundo se le ofrece a éste como un cuadro confuso en el que destacan solamente las especies animales y vegetales útiles, y en primer lugar las que son comestibles (Malinowski [1], p. 27).

Se preguntará qué es lo que funda la creencia en una afinidad del hombre con las plantas y los animales, los ritos de multiplicación, las prohibiciones alimenticias y las formas sacramentales de consumo. La afinidad entre el hombre y el animal es fácilmente verificable: al igual que el hombre, el animal se desplaza, emite sonidos, expresa emociones, posee un cuerpo y un rostro. Lo que es más, sus capacidades parecen ser superiores a las del hombre: el ave vuela, el pez nada, los reptiles mudan de piel. Entre el hombre y la naturaleza el animal ocupa una posición de intermediario, e inspira al primero encontrados sentimientos: admiración o temor, avidez alimenticia, que son los ingredientes del totemismo. Los objetos, inanimados —plantas, fenómenos naturales u objetos manufacturados— no intervienen sino a título de "formación secundaria... que nada tiene que ver con la sustancia del totemismo".

En cuanto a los cultos, corresponden al deseo de dominar a la especie, ya sea ésta comestible, útil o peligrosa, y la creencia en tal poder lleva

consigo la idea de una comunidad de vida. Es preciso que el hombre y el animal participen de la misma naturaleza para que el primero pueda obrar sobre el segundo. De esto resultan "evidentes restricciones", como la prohibición de matar o de comer el animal, así como la afirmación correlativa del poder, conferido al hombre, de provocar su multiplicación.

La última pregunta concierne a la concomitancia que existe en el totemismo entre un aspecto sociológico y un aspecto religioso, pues hasta ahora sólo el primero ha sido considerado. Pero es que todo ritual tiende a la magia, y que toda magia tiende a la especialización individual o familiar:

En el totemismo la multiplicación mágica de cada especie debe naturalmente convertirse en el deber o en el privilegio de un especialista auxiliado por sus parientes próximos (p. 28).

Como la familia misma tiende a transformarse en clan, la atribución de un tótem diferente a cada clan no plantea ningún problema.

Así, el totemismo va como una seda:

El totemismo se nos manifiesta como una bendición dada por la religión al hombre primitivo, en su esfuerzo por sacar del medio lo que puede serle útil, y en su lucha por la vida (p. 28).

Así pues, el problema queda doblemente vuelto del revés: el totemismo no es ya un fenómeno cultural sino "el resultado natural de condiciones naturales". En cuanto a su origen y por lo que toca a sus manifestaciones participa de la biología y de la psicología, no de la etnología. Ya no se trata de saber por qué existe el totemismo, allá donde existe, y con formas diferentes, cuya

observación, descripción y análisis no ofrecen más que un interés secundario. El único problema que podría plantearse —pero ¿se plantea?— sería el de comprender cómo es que no existe en todas partes...

En efecto, cuidémonos mucho de imaginarnos que, por obra de los golpecitos de varita —harto ligeros, en las dos acepciones del término— del hada Malinowski, el totemismo se ha disipado como si fuese una bruma. El problema simplemente se ha vuelto de espaldas. Y bien pudiera ser que de la escena lo único que hubiese desaparecido fuese la etnología, con todas sus conquistas, su saber y sus métodos.

Hacia los últimos años de su vida Radcliffe-Brown habría de contribuir de manera decisiva a liquidar el problema totémico, puesto que logró aislar y revelar los problemas reales que se ocultaban detrás de las fantasmagorías de los teóricos. A esto lo llamaremos su segunda teoría. Pero es indispensable examinar ante todo la primera, cuyo desenvolvimiento, mucho más analítico y riguroso en principio que el de Malinowski, llega sin embargo a conclusiones muy semejantes.

Aunque sin duda alguna Radcliffe-Brown no lo hubiese reconocido de buen grado, su punto de partida se confunde con el de Boas. Como este último, se pregunta por si "el término de totemismo, entendido en su acepción técnica, no ha sobrevivido a su utilidad". Al igual que Boas, y casi con las mismas palabras, anuncia su proyecto, que consistirá en reducir el supuesto totemismo a un caso particular de las relaciones entre el hombre y las especies naturales, tal y como las formulan los mitos y el ritual.

La noción de totemismo ha sido forjada con

elementos tomados de instituciones diferentes. Sólo en Australia se deben distinguir varios totemismos: sexual, local, individual; de mitad, de sección, de subsección, de clan (patrilineal y matrilineal), de horda, etc.:

Todo lo que estos sistemas totémicos tienen en común es una tendencia general a caracterizar los segmentos de la sociedad mediante la asociación de cada segmento con algunas especies naturales o con una porción de la naturaleza. Esta asociación puede cobrar un gran número de formas diferentes (Radcliffe-Brown [2] p. 122).

Hasta ahora se ha intentado sobre todo remontarse hasta el origen de cada forma. Pero como del pasado de las sociedades indígenas lo ignoramos todo o casi todo, la empresa sigue siendo cosa de conjetura y especulación.

Radcliffe-Brown pretende sustituir las investigaciones históricas por un método inductivo, inspirado en las ciencias naturales. Detrás de la complejidad empírica, se tratará de llegar, por lo tanto, a algunos principios simples:

¿Podemos mostrar que el totemismo es forma especial de un fenómeno universalmente presente en las sociedades humanas, y que por consiguiente aparece en todas las culturas, pero con formas diferentes? (p. 123).

Durkheim fue el primero que planteó el problema en estos términos. Aunque le expresa su respeto, Radcliffe-Brown rechaza su argumentación, que procede de un análisis incompleto de la noción de lo sagrado. Decir que el tótem es sagrado se reduce a cerciorarse de que existe una relación ritual entre el hombre y su tótem, admitiendo que por "relación ritual" se entiende un conjunto

de actitudes y de conductas obligatorias. Por consiguiente, la noción de sagrado no proporciona explicación; remite solamente al problema general de las relaciones rituales.

Para que el orden social sea mantenido (y si no lo fuera no habría problema, puesto que la sociedad considerada desaparecería o se transformaría en una sociedad diferente) es necesario asegurar la permanencia y la solidaridad de los clanes, que son los segmentos de que está compuesta la sociedad. Esta permanencia y esta solidaridad no pueden descansar sino en sentimientos individuales, y éstos reclaman para manifestarse eficazmente una expresión colectiva que debe fijarse en objetos concretos:

sentimientos individuales de vinculación



conductas colectivas, ritualizadas



objeto representativo del grupo

Así se explica el papel asignado en las sociedades contemporáneas a símbolos como las banderas, los reyes, los presidentes, etcétera.

Pero ¿por qué recurre el totemismo a los animales o a las plantas? Durkheim ha dado una explicación contingente de este fenómeno: la permanencia y la continuidad del clan requieren solamente un emblema, que puede ser —y debe ser, en el origen— un signo arbitrario, lo bastante simple como para que cualquier sociedad pueda concebir la idea del mismo, aunque carezca de medios de expresión artística. Si ulteriormente se ha "reconocido" en estos signos la representación de animales o de plantas, es porque los animales y las plantas se hallan presentes, son

accesibles, fáciles de significar. Para Durkheim, por consiguiente, el lugar que el totemismo da a los animales y a los vegetales constituye una suerte de fenómeno de efecto retardado. Era natural que se produjese, pero no ofrece nada de esencial. Por el contrario, Radcliffe-Brown afirma que la ritualización de las relaciones entre el hombre y el animal proporciona un cuadro más general y más vasto que el totemismo, y en el interior del cual debió de elaborarse éste. Esta actitud ritual se ha observado en pueblos sin totemismo, como los esquimales, y se conocen otros ejemplos, igualmente independientes del totemismo, puesto que los naturales de las islas Andamán observan una conducta ritual hacia las tortugas, que ocupan un lugar importante en su alimentación, los indios californianos hacia los salmones, y todos los pueblos árticos hacia el oso. Estas conductas, de hecho, están universalmente presentes en las sociedades de cazadores.

Las cosas quedarían ahí si no apareciese ninguna segmentación social. Pero en cuanto ésta se produzca, la segmentación ritual y religiosa aparecerá automáticamente. Así en el catolicismo el culto de los santos se desarrolló con la organización de las parroquias y la individualización religiosa. La misma tendencia está cuando menos esbozada entre los esquimales, con la división en "pueblo del invierno" y "pueblo del verano" y la dicotomía ritual correspondiente.

Bajo la doble condición de admitir, como lo propone la observación siempre y por doquier, que los intereses naturales suscitan conductas ritualizadas, y que la segmentación ritual viene después de la social, el problema del totemismo se desvanece, y cede su lugar a un problema diferente pero que tiene la ventaja de ser mucho más general:

¿Por qué la mayoría de los pueblos que llamamos primitivos adoptan en sus costumbres y en sus mitos una actitud ritual respecto de los animales y de las demás especies naturales? (p. 129).

Radcliffe-Brown piensa que los análisis precedentes han proporcionado la respuesta: es un hecho universalmente comprobado que toda cosa o todo acontecimiento que ejerce una influencia importante en el bienestar material o espiritual de una sociedad tiende a convertirse en el objeto de una actitud ritual. Si el totemismo elige las especies naturales para servir de emblemas sociológicos a los segmentos de la sociedad, es simplemente porque antes de la aparición del totemismo estas especies eran ya objeto de actitudes rituales.

De tal manera, Radcliffe-Brown invierte la interpretación de Durkheim, según la cual los tótem son objeto de actitudes rituales (en el lenguaje de Durkheim, "sagradas"), porque primero se les hizo servir de emblemas sociológicos. Para Radcliffe-Brown la naturaleza es incorporada al orden social, en vez de serle subordinada. En efecto, en esta etapa del desarrollo de su pensamiento Radcliffe-Brown naturaliza, valga la expresión, el pensamiento de Durkheim. No puede admitir que un método ostensiblemente tomado de las ciencias naturales conduzca al paradójico resultado de constituir lo social en un plano separado. Decir que la etnología es justiciable por el método de las ciencias naturales viene a ser, para él, tanto como afirmar que la etnología es una ciencia natural. Por lo tanto no basta con observar —como lo hacen las ciencias naturales, pero

en otro nivel—, con describir y clasificar: el objeto de observación mismo debe participar de la naturaleza, aunque sea humildemente. La interpretación final del totemismo puede darle prioridad a la segmentación social respecto de la segmentación ritual y religiosa; así la una como la otra siguen siendo, por la misma razón, función de intereses "naturales". Según la primera teoría de Radcliffe-Brown, lo mismo que para Malinowski, un animal no llega a "totémico" más que si empieza por ser "bueno de comer".

Sin embargo, el incomparable investigador que fue Malinowski sabía mejor que nadie que no se llega a la solución de un problema concreto a fuerza de generalizaciones. Cuando lo que estudia no es el totemismo en su conjunto sino la forma particular que adopta en las islas Trobriand, las consideraciones biológicas, psicológicas y morales le dejan el campo libre a la etnografía y hasta a la historia.

Cerca de la aldea de Laba'i se encuentra un orificio, llamado Obukula, por donde se dice que salieron de las profundidades de la tierra los cuatro clanes que forman la sociedad de las islas Trobriand. Primero salió la iguana, animal del clan Lukulabuta; después el perro, del clan Lukuba, el cual ocupaba entonces el primer rango; vino luego el cerdo, que representaba el clan Malasi, actualmente el principal; por último, el tótem del clan Lukwasisiga: cocodrilo, serpiente o zarigüeya (opossum), según las versiones. El perro y el cerdo se echaron a vagar por aquí y por allá; el perro encontró en el suelo un fruto del árbol *noku*, lo olisqueó y se lo comió. Entonces el cerdo le dijo: "Has comido fruto del *noku*, has comido basura, se ve que eres de bajo linaje. Yo seré el jefe." Desde entonces la jefatura pertenece al linaje más alto del clan Malasi. En efecto, el fruto del *noku*, que se recoge solamente cuando hay escasez de alimento es considerado como un alimento inferior (Malinowski [2], vol. II, p. 499).

Según palabras del propio Malinowski, estos animales totémicos distan mucho de tener igual importancia en la cultura indígena. Decir, como lo hace, que la insignificancia del nombrado primero —la iguana— y de los que llegaron al final —cocodrilo, serpiente o zarigüeya— se explican por el rango inferior asignado a los clanes correspondientes, está en contradicción con su teoría general del totemismo, puesto que esta explicación no es de orden natural, sino cultural: sociológica, y ya no biológica. Para dar cuenta y razón de la jerarquía de los clanes Malinowski tiene, además, que recurrir a la hipótesis de que dos clanes provendrían de invasores llegados por mar y los otros dos representarían gentes del lugar. Aparte de que la hipótesis es histórica, y por ende no universalizable (a la inversa de la teoría general, que aspira a la universalidad), sugiere que el perro y el cerdo podrían figurar en el mito a título de animales "culturales" y los otros a título de animales "naturales", porque están más estrechamente asociados a la tierra, al agua, o al bosque. Si tuviésemos que lanzarnos por este camino, o por un camino paralelo, tendríamos que referirnos a la etnozoología de la Melanesia (es decir, a los conocimientos positivos que los indígenas de esta parte del mundo tienen de los animales, a su manera de utilizarlos en los planos técnico y ritual, y a las creencias que tienen a su respecto) y no a prejuicios utilitaristas, carentes de todo fundamento empírico

particular. Por otra parte, me parece claro que relaciones como las que acabamos de mencionar a manera de ejemplo son *concebidas*, no *vividas*. Al formularlas, la mente se deja guiar más por una finalidad teórica que por un propósito práctico.

En segundo lugar, la búsqueda de la utilidad "a toda costa" tropieza con esos innumerables casos en los que los animales o plantas totémicos no ofrecen ninguna utilidad discernible desde el punto de vista de la cultura indígena. Para respetar los principios es necesario entonces hacer juegos malabares con la noción de interés, darle cada vez un sentido adecuado, de tal manera que la exigencia empírica postulada al principio se transforma progresivamente en juego verbal, petición de principio o tautología. El propio Malinowski es incapaz de atenerse al axioma (fundamento de su sistema, sin embargo) que reduce las especies totémicas a las útiles, sobre todo comestibles: inmediatamente le es necesario proponer otros motivos: la admiración o el temor. Pero ¿por qué nos encontramos en Australia tótem tan heteróclitos como la risa, diversas enfermedades, el vómito y el cadáver?

Una obstinada afición a las interpretaciones utilitarias conduce a veces a extrañas dialécticas. Así por ejemplo, la señorita McConnel afirma que los tótem de los Wik-Munkan (que viven en la costa del golfo de Carpentaria, en la Australia septentrional) reflejan intereses económicos: las tribus de la costa tienen como tótem el dugongo, la tortuga de mar, diversos tiburones, cangrejos, ostras y otros moluscos, así como el trueno "que anuncia la estación del viento del Norte", la marea alta "que trae el alimento", y un pajarillo "que se toma por protector de las operaciones de pesca". Las poblaciones del interior tienen también tótem en relación con su medio: ratas de las malezas, canguro *wallaby*, yerba tierna "de la que se alimentan estos animales", arrurruz, ñame, etcétera.

Ya es más difícil explicar el afecto por la estrella fugaz —otro tótem— "que anuncia la muerte de un pariente". Pero, sigue diciendo nuestro autor, es que además, o en lugar de su función positiva,

> los tótem pueden representar cosas desagradables y peligrosas, tales como los cocodrilos y las moscas [en otras partes también las sanguijuelas] que ofrecen un interés social negativo en el sentido de que no se las puede ignorar, pero sí multiplicar para perjudicar a los enemigos o a los extranjeros (McConnel, p. 183).

Si a eso vamos, sería muy difícil encontrar alguna cosa de la que por una o por otra razón, positiva o negativamente (¿o inclusive a causa de su indiferencia?), no pueda decirse que ofrezca algún interés, y la teoría utilitaria y naturalista se reduciría a una serie de proposiciones vacías de contenido.

Sin embargo, hace ya mucho que Spencer y Gillen habían propuesto una explicación mucho más satisfactoria de la inclusión entre los tótem de especies que un utilitarismo ingenuo consideraría simplemente nocivas:

> Las moscas y los mosquitos son un azote tan grande que a primera vista cuesta trabajo comprender cómo es que existen ceremonias destinadas a asegurar su multiplicación... Sin embargo, es preciso no olvidar que las moscas y los mosquitos, aunque por demás detestables en sí mismos, están íntimamente asociados a lo que el indígena desea obtener por encima de

todo en algunos periodos del año: una copiosa lluvia (p. 161).

Lo cual es tanto como postular —y la fórmula podría extenderse a todo el campo del totemismo— que moscas y mosquitos no son percibidos como *estimulantes*, sino concebidos como *signos*.

En el estudio que hemos analizado en un capítulo anterior, Firth parece inclinarse también por las explicaciones utilitarias. El ñame, el taro, el coco, el fruto del árbol del pan son los artículos alimenticios principales de Tikopia y, en calidad de tales, se consideran infinitamente valiosos. Sin embargo, cuando se quiere comprender por qué razón se excluye a los peces comestibles del sistema totémico, este tipo de interpretación tiene que ser matizado: antes de la pesca, el pez constituye una entidad vaga e indiferenciada; no está ahí, presente y observable, como las plantas alimenticias en huertos y campos. Asimismo, los rituales de pesca no están repartidos entre los clanes; éstos los celebran solidariamente alrededor de las piraguas sagradas, por obra de las cuales los hombres se apropian de los peces:

...cuando se trata de las plantas alimenticias, la sociedad se interesa en su crecimiento; cuando se trata de los peces, se interesa en su captura (Firth [1], p. 614).

La teoría es ingeniosa, pero aunque la aceptásemos nos mostraría ya que la relación entre el hombre y sus necesidades sufre la mediación de la cultura, y no se la puede concebir, simplemente, en términos de naturaleza. Como observa el propio Firth,

la mayoría de las especies animales totémicas no

ofrecen un interés económico bien señalado (Firth [1], p. 395).

Inclusive en lo que concierne a los alimentos vegetales, otra obra de Firth sugiere que las cosas son más complejas de lo que reconoce la interpretación utilitaria. La noción de interés económico trae consigo varios aspectos que es conveniente distinguir y que no siempre coinciden entre sí, como tampoco coincide cada uno de ellos con las conductas sociológicas y religiosas. Podemos así clasificar las plantas alimenticias en orden jerárquico decreciente, según que se tomen en cuenta: el puesto que ocupan en la alimentación (I), el trabajo necesario para su cultivo (II), la complejidad del ritual destinado a asegurar su crecimiento (III), la complejidad de los ritos de recolección (IV), en fin, la importancia religiosa de los clanes que regulan las especies principales (V), a saber: Kafika (ñame), Taumako (taro), Tafua (cocotero), Fangarere (árbol del pan). Resumiendo las indicaciones de Firth (cuadro IV), se llega al siguiente cuadro:

(I)	(II)	(III)	(IV)	(V)
taro	taro	ñame	ñame	*Kafika*
árbol del pan	ñame	taro	taro	*Taumako*
cocotero	pulaka	cocotero	árbol del pan	*Fangarere*
plátano	cocotero	plátano	sagú	*Tafua*
pulaka (*Alocasia sp.*)	plátano	árbol del pan	cocotero	
sagú	árbol del pan	sagú	plátano	
ñame	sagú	pulaka	pulaka	

(Firth [2], p. 65.)

El cuadro no corresponde al sistema totémico, puesto que el número de plantas que figuran es más elevado; el ñame, regulado por el clan más alto, y cuyo ritual es también el más complejo, tanto por lo que hace al cultivo como por lo que toca a la recolección, ocupa el último lugar en cuanto a importancia alimenticia y el segundo por el trabajo exigido. El plátano y la palma del sagú, que no son "totémicos", son objeto de un ritual más importante, tanto para el cultivo como para la recolección, que el árbol del pan y el cocotero, que sin embargo son "totémicos", etcétera.

Es poco probable que Radcliffe-Brown haya tenido cabal conciencia de la evolución de su pensamiento en el transcurso de los últimos treinta años de su vida, puesto que inclusive sus escritos más tardíos dan testimonio de una gran fidelidad a sus antiguos trabajos. Por lo demás, esta evolución no se hizo progresivamente: se diría que en él coexistieron siempre dos tendencias y que unas veces una, otras veces otra, se afirmó más según el momento y la ocasión. A medida que fue envejeciendo, cada tendencia se precisó y refinó, con lo cual la oposición se hizo más patente, pero es imposible decidir si una se habría impuesto finalmente.

Por lo tanto, no nos debe sorprender demasiado que exactamente diez años después de formular su primera teoría del totemismo Radcliffe-Brown se haya opuesto a Malinowski a propósito de la magia, y que la interpretación que entonces propusiera de este fenómeno, muy semejante sin embargo a la otra, se halle lo más lejos posible de sus ideas anteriores. Más coherente en este caso, Malinowski había tratado el problema de la magia de la misma manera que el del totemismo:

recurriendo a consideraciones psicológicas generales. Todos los ritos y prácticas mágicos se reducirían a un medio del que el hombre se vale para hacer desaparecer o atenuar la ansiedad que experimenta cuando se compromete en empresas de cuyo resultado no está seguro. Así la magia tendría una finalidad práctica y afectiva.

Observemos en seguida que la conexión entre magia y riesgo postulada por Malinowski no es, de ninguna manera, evidente. Toda empresa lleva consigo un riesgo, aunque éste sea solamente el de fracasar o que el resultado no corresponda plenamente a las esperanzas del autor. Ahora bien, en cada sociedad la magia ocupa un sector bien delimitado, que incluye algunas empresas y se deja fuera las otras. Pretender que las primeras son precisamente aquellas que la sociedad considera de resultado incierto, sería incurrir en petición de principio, puesto que no existe un criterio objetivo que nos permita decidir cuáles son las empresas que las sociedades humanas consideran más o menos arriesgadas, independientemente del hecho de que algunas de ellas vayan acompañadas de ritos. Se conocen sociedades en las cuales ciertas clases de actividad que traen aparejados indudables peligros son por completo ajenas a la magia. Tal es el caso de los Ngindo, pequeña tribu bantú de muy bajo nivel técnico y económico, que lleva una vida precaria en los bosques del sur de Tangañika, y para la cual la apicultura forestal tiene fundamental importancia:

Habida cuenta del hecho de que la apicultura expone a numerosos riesgos: largas marchas nocturnas en un bosque hostil y encuentros con enjambres no menos hostiles a alturas vertiginosas, podría parecer asombroso que no vaya acompañada de ningún ritual.

Pero se me ha hecho ver que el peligro no da lugar necesariamente a un ritual. Varias tribus que viven de la caza se lanzan contra las piezas más grandes sin muchas ceremonias. Y el ritual participa bien poco en la búsqueda cotidiana de alimentos de los Ngindo (Crosse-Upcott, p. 98).

Así pues, no se ha verificado la relación empírica postulada por Malinowski. Y, sobre todo, como lo observa Radcliffe-Brown, el razonamiento que propone (siguiendo a Loisy, por lo demás) sería igualmente plausible si se invirtieran los términos, con lo cual se llegaría a una tesis exactamente opuesta,

a saber, que a falta del rito y de las creencias asociadas, el individuo no experimentaría ansiedad; y que el rito tiene como efecto psicológico crear un sentimiento de inseguridad y de peligro. Es poco verosímil que un isleño de las Andamán considerase peligroso comer carne de dugongo, de puerco o de tortuga si no existiese un conjunto de ritos especiales cuyo fin declarado es el de protegerlo contra estos peligros.

Por tanto, si una teoría etnológica afirma que la magia y la religión proporcionan al hombre confianza en sí mismo, bienestar moral y un sentimiento de seguridad, podríamos decir igualmente que dan origen en los hombres a miedos y angustias que de otra manera no experimentarían (Radcliffe-Brown [3], pp. 148-149).

Por tanto, no se debe a que los hombres experimenten ansiedad en algunas situaciones el que recurran a la magia, sino que, porque recurren a la magia, estas situaciones son generadoras de ansiedad. Ahora bien, la argumentación vale también contra la primera teoría del totemismo de Radcliffe-Brown, puesto que conduce a afirmar que los hombres adoptan una actitud ritual hacia

las especies animales y vegetales que despiertan en ellos interés; entiéndase: interés espontáneo. ¿No podríamos asimismo decir (y la caprichosidad de las listas de tótem bien puede sugerírnoslo) que es más bien en razón de las actitudes rituales que guardan frente a estas especies por lo que los hombres se ven llevados a descubrir interés en ellas?

Ciertamente podría pensarse que en los comienzos de la vida en sociedad, e inclusive hoy en día, individuos presa de la ansiedad hubieran inventado, y siguiesen inventando, conductas compulsivas semejantes a las observadas entre los psicópatas: sobre esta multitud de variaciones individuales se ejercería una suerte de selección social que, como lo hace la natural con las mutaciones, preservaría y generalizaría las que fueran útiles para la perpetuación del grupo y el mantenimiento del orden, eliminando las otras. Pero esta hipótesis, difícilmente verificable en el presente y de ninguna manera por lo que toca a un pasado remoto, no añadiría nada a la simple comprobación de que los ritos nacen y desaparecen irregularmente.

Para que el recurso a la ansiedad proporcionase aunque sólo fuera un esbozo de explicación, sería necesario saber primero en qué consiste la ansiedad, y después cuáles son las relaciones que existen entre una confusa y desordenada emoción y conductas marcadas con el sello de la más rigurosa precisión y que se reparten entre varias categorías distintas. ¿En virtud de qué mecanismo la primera engendraría las segundas? La ansiedad no es una causa; es la manera como el hombre percibe, subjetiva y oscuramente, la existencia en él de un trastorno interior, del cual ni siquiera sabe si es físico o mental. Si existe

una conexión inteligible, habrá que buscarla entre las conductas articuladas y estructuras de desorden o trastorno cuya teoría aún está por hacer, y no entre estas conductas y el reflejo de fenómenos desconocidos sobre la pantalla de la sensibilidad.

La psiquiatría, en la que se apoya implícitamente Malinowski, se encarga por sí misma de enseñarnos que las conductas de los enfermos son simbólicas y que su interpretación se funda en una gramática, es decir en un código que, como todo código, es extraindividual por naturaleza. Estas conductas pueden ir acompañadas de ansiedad, no es la ansiedad la que las produce. El vicio fundamental de la tesis de Malinowski reside en tomar como causa lo que en la mejor de las hipótesis no es sino una consecuencia, o un fenómeno concomitante.

Como la afectividad es el lado más oscuro del hombre, existe constantemente la tentación de recurrir a ella, olvidando que lo que es rebelde a la explicación no es adecuado, por ese mismo hecho, para servir de explicación. Un dato no es inicial porque sea incomprensible: este carácter indica solamente que la explicación, si es que existe, debe buscarse en otro plano. De lo contrario nos contentaremos con ponerle al problema otra etiqueta, creyendo haberlo resuelto.

Que esta ilusión haya viciado las reflexiones acerca del totemismo, basta ya para demostrarlo el primer estado de la doctrina de Radcliffe-Brown. También arruina el intento de Freud en *Tótem y Tabú*. Es sabido que Kroeber había cambiado un poco de actitud hacia esta obra, veinte años después de haber empezado condenándola por sus inexactitudes y su método poco científico. Sin embargo, en 1939 se acusó de injusticia: ¿no

habría aplastado una mariposa con un martillo pilón? Si Freud renunciaba, como parece haberlo hecho, a considerar el asesinato del padre como un acontecimiento histórico, podríamos verlo como expresión simbólica de una virtualidad recurrente: modelo genérico e intemporal de actitudes psicológicas implícitas en fenómenos e instituciones que se repiten, tales como el totemismo y los tabúes (Kroeber [3], p. 306).

Pero la verdadera cuestión no está ahí. Al contrario de lo que sostiene Freud, las coacciones sociales, positivas y negativas, no se explican, ni en cuanto a su origen ni en cuanto a su persistencia, como consecuencia de pulsiones o de emociones que reaparecerían con los mismos caracteres en el transcurso de los siglos y de los milenios en individuos diferentes. Pues si la recurrencia de los sentimientos explicase la persistencia de las costumbres, el origen de las costumbres debería coincidir con la aparición de los sentimientos, y la tesis de Freud no se habría modificado aunque el impulso parricida correspondiese a una situación característica y no a un acontecimiento histórico.[1]

No sabemos ni sabremos jamás nada del origen primero de creencias y de costumbres cuyas raíces se hunden en un pasado remoto; pero en lo que respecta al presente, lo cierto es que las conductas sociales no son manifestadas espontáneamente por cada individuo bajo la influencia de emociones actuales. Los hombres no obran, en su calidad de miembros del grupo, conforme a lo que cada uno de ellos siente como individuo:

[1] A diferencia de Kroeber, nuestra actitud frente a *Tótem y tabú* más bien se ha endurecido con los años: véase *Les structures élémentaires de la parenté*, pp. 609-610.

cada hombre siente en función de la manera en que le ha sido permitido o prescrito comportarse. Las costumbres son dadas como normas externas, antes de engendrar sentimientos internos, y esas normas insensibles determinan los sentimientos individuales, así como las circunstancias en que podrán o deberán manifestarse.

Por lo demás, si las instituciones y las costumbres extrajesen su vitalidad del ser continuamente refrescadas y revigorizadas por sentimientos individuales, semejantes a aquellos en los cuales se encontrarían su origen primero, deberían insinuar una riqueza afectiva en perpetuo brotar que sería su contenido positivo. Es sabido que no es así y que la fidelidad que se les tiene resulta las más de las veces de una actitud convencional. Sea cual fuere la sociedad a la que pertenezca, el sujeto rara vez es capaz de asignar una causa a semejante conformismo: lo único que sabe decir es que las cosas han sido siempre así, y que obra como otros obraron antes que él. Esta clase de respuesta nos parece ser perfectamente verídica. El fervor no se trasluce en la obediencia y en la práctica, como debiera ser el caso si cada individuo asumiese las creencias sociales porque en tal o cual momento de su existencia las hubiese vivido íntima y personalmente. La emoción aparece, por cierto, pero cuando la costumbre, indiferente en sí misma, es violada.

Parecería ser que estuviésemos reuniéndonos con Durkheim; pero en última instancia Durkheim hace también que los fenómenos sociales deriven de la afectividad. Su teoría del totemismo parte de la necesidad, y culmina en un recurso al sentimiento. Como lo hemos mencionado ya, para él la existencia de tótem es resultado del

reconocimiento de efigies animales o vegetales en lo que no empezó siendo más que signos no figurativos y arbitrarios. Pero ¿por qué los hombres se han puesto a simbolizar mediante signos sus afiliaciones clásicas? En razón, dice Durkheim, de la "tendencia instintiva" que lleva "a los hombres de cultura inferior... asociados en una vida común... a pintarse o a grabarse sobre el cuerpo imágenes que recuerdan esta comunidad de existencia" (p. 332). En este "instinto" gráfico, por lo tanto, se basa un sistema que encuentra su remate en una teoría afectiva de lo sagrado. Pero, al igual que las que acabamos de criticar, la teoría de Durkheim del origen colectivo de lo sagrado, descansa sobre una petición de principio: no son emociones actuales, experimentadas en ocasión de las reuniones y de las ceremonias, las que engendran o perpetúan los ritos, sino la actividad ritual la que suscita las emociones. Lejos de que la idea religiosa haya nacido "de medios sociales efervescentes y de esta efervescencia misma" (Durkheim, p. 313), éstos la suponen.

En verdad, las pulsiones y las emociones no explican nada; son siempre *resultado*: sea de la potencia del cuerpo, sea de la impotencia de la mente. Consecuencias en ambos casos, jamás son causas. Éstas no pueden buscarse más que en el organismo, como sólo la biología sabe hacerlo, o en el intelecto, única vía abierta lo mismo a la psicología que a la etnología.

IV. HACIA EL INTELECTO

Los Tallensi del norte de la Costa de Oro están divididos en clanes patrilineales que observan prohibiciones totémicas distintas. Este rasgo les es común con las poblaciones del Alto Volta, e inclusive con el conjunto de las del Sudán occidental. No se trata solamente de una semejanza formal: las especies animales más comúnmente prohibidas coinciden en toda la extensión de este vasto territorio, al igual que los mitos invocados para dar una explicación de estas prohibiciones.

Las prohibiciones totémicas de los Tallensi comprenden aves como el canario, la tórtola, la gallina doméstica; reptiles como el cocodrilo, la serpiente, la tortuga (terrestre y acuática); algunos peces; el gran saltamontes; roedores: la ardilla y la liebre; rumiantes: la cabra y el borrego; carnívoros como el gato, el perro y el leopardo; por último, otros animales: mono, jabalí, etcétera:

Es imposible descubrir algo de común a todas estas criaturas. Algunas ocupan un lugar importante en la vida económica indígena, como fuente de alimento, pero desde este punto de vista en su mayoría no valen nada. Muchas proporcionan un plato selecto a quienes tienen derecho a consumirlas; la carne de las otras es desdeñada. Ningún adulto comería de buen grado saltamontes, canarios o pequeñas serpientes comestibles, y sólo los niños pequeños, que se comen todo lo que encuentran, estarían dispuestos a hacerlo. A varias especies se las considera peligrosas, verdaderamente o en un plano mágico: así por ejemplo el cocodrilo, la serpiente, el leopardo y todas las bestias feroces. En cambio muchas son perfectamente inofensivas, tanto desde el punto de vista práctico como mágico. Algunas tienen un lugar en el magro folklore de los Tallensi, como ocurre con

seres tan diferentes como el mono, la tórtola y el gato... Dicho sea de paso, los clanes que tienen al gato por tótem no muestran ningún respeto hacia los gatos domésticos, y los perros domésticos no reciben un trato diferente de quienes pueden y de quienes no pueden comérselos.

Los animales totémicos de los Tallensi no forman, pues, una clase, ni en sentido zoológico, ni en sentido utilitario, ni en sentido mágico. Todo lo que podemos decir es que, en general, pertenecen a especies salvajes o domésticas harto comunes (Fortes, pp. 141-142).

Henos aquí bien lejos de Malinowski. Pero sobre todo Fortes arroja una luz muy clara sobre un problema que desde Boas se había sospechado detrás de las ilusiones suscitadas por el totemismo. Para comprender las creencias y prohibiciones de esta índole no basta con atribuirles una función global: procedimiento simple, concreto, fácilmente trasmisible en forma de hábitos contraídos desde la infancia para poner de manifiesto la estructura compleja de una sociedad. Pues todavía se plantearía una cuestión, probablemente fundamental: ¿cómo nos explicamos el simbolismo animal? y sobre todo, ¿por qué un determinado simbolismo en vez de otro, puesto que ha quedado establecido, por lo menos negativamente, que la elección de algunos animales no es explicable desde un punto de vista utilitario?

En el caso de los Tallensi se procederá por etapas. Hay animales individuales, o inclusive, a veces, especies geográficamente localizadas, que son objeto de tabúes porque se las encuentra en la vecindad de altares consagrados al culto de determinados ancestros. No se trata de totemismo, en el sentido dado habitualmente a este término. Los "tabúes de la tierra" forman una

categoría intermedia entre estos animales o especies sagradas y los tótem: así los grandes reptiles —cocodrilo, pitón, lagarto arborícola o acuático—, a los cuales no se puede dar muerte dentro del recinto de un altar de la tierra. Son "gente de la Tierra", entendiéndolo en el mismo sentido en que se dice que los hombes son gente de tal o de cual aldea, y simbolizan el poder de la Tierra, que puede ser benéfico o maléfico. Se nos presenta ya el problema de saber cómo es que algunos animales terrestres han sido elegidos y en cambio otros no: la serpiente pitón es especialmente sagrada en el territorio guardado por un clan determinado, el cocodrilo en el de otro clan. Además el animal es algo más que un simple objeto de prohibición: es un ancestro cuya destrucción sería tanto como un asesinato. No es que los Tallensi crean en la metempsicosis, sino que los ancestros, sus descendientes humanos y los animales sedentarios están unidos todos por un lazo territorial: "Los ancestros... están espiritualmente presentes en la vida social de sus descendientes, de la misma manera que los animales sagrados están presentes en las charcas sagradas o por el rumbo con el cual el grupo está identificado" (p. 143).

Por lo tanto, la sociedad Tallensi es comparable a un tejido, cuya urdimbre y cuya trama corresponderían respectivamente a las localidades y a los linajes. Aunque íntimamente mezclados, estos elementos constituyen, no obstante, realidades distintas, acompañadas de sanciones y símbolos rituales particulares, dentro del marco general ofrecido por el culto de los antepasados. Los Tallensi saben que un individuo, en cuanto persona social, acumula múltiples papeles, cada uno de los cuales corresponde a un aspecto o a

una función de la sociedad, y que continuamente se le plantean problemas de orientación y de selección: "Los símbolos totémicos son, como todos los demás símbolos rituales, los puntos de referencia ideológicos que utiliza el individuo para guiarse" (p. 144). Como miembro de un clan agrandado, un hombre se vincula a ancestros comunes y alejados simbolizados por animales sagrados; como miembro de un linaje, a ancestros más cercanos simbolizados por tótem; en su calidad de individuo, finalmente, a ancestros particulares que le revelan su destino personal y pueden manifestársele por el intermedio de un animal doméstico o de alguna pieza de caza:

Pero ¿cuál es el tema psicológico común a todas estas formas de simbolismo animal? Para los Tallensi los hombres y sus ancestros están comprometidos en una lucha sin fin. Los hombres por medio de los sacrificios tratan de forzar a los ancestros, o de ganarse su buena voluntad. Pero la conducta de los ancestros es imprevisible. Pueden hacer daño; y se imponen a la atención de los hombres más por la manera repentina que tienen de amenazar la seguridad cotidiana, que por el intermedio de una benevolente protección. A través de una intervención agresiva en los asuntos humanos preservan el orden social. Sea lo que fuere lo que hagan, los hombres no pueden jamás ordenar nada, o imponerse, a los ancestros. Como los animales de los ríos o del bosque, éstos son inquietos, engañadores, están presentes por doquier; su conducta es imprevisible y agresiva. Las relaciones entre los hombres y los animales, tal como se observan en la experiencia, proporcionan un símbolo adecuado de las relaciones entre los hombres y los ancestros en el plano de la causalidad mística (p. 145).

En esta confrontación, Fortes encuentra la explicación del lugar sobresaliente concedido a los

animales carniceros: aquellos agrupados por los Tallensi bajo la designación de "portadores de colmillos", que subsisten y se protegen atacando a los demás animales e inclusive a veces a los hombres: "su lazo simbólico con la agresividad potencial de los ancestros es evidente". Por su vitalidad estos animales son también un símbolo conveniente de la inmortalidad. Que este simbolismo sea siempre de una sola clase, es decir, animal, tiene su explicación en el carácter fundamental de este código social y moral, constituido por el culto de los ancestros; y que se utilicen símbolos animales diferentes se explica por el hecho de que este código comprende distintos aspectos.

En su estudio acerca del totemismo en la Polinesia, Firth se había visto llevado ya hacia esta clase de explicación:

> Las especies naturales representadas en el totemismo polinésico las más de las veces son animales, terrestres o marinos; aunque en ocasiones figuren, las plantas no ocupan jamás un lugar predominante. Me parece que esta preferencia por los animales se explica por la creencia en que la conducta del tótem informa acerca de las acciones o intenciones del dios. Como las plantas son inmóviles, desde este punto de vista casi no tienen interés. Se favorece sobre todo a las especies dotadas de motilidad o de locomoción, capaces de realizar movimientos muy variados; puesto que por lo demás ofrecen a menudo caracteres llamativos —forma, color, ferocidad y gritos especiales— que pueden figurar entre el número de los medios que emplean los seres sobrenaturales para manifestarse (Firth [1], p. 393).

Estas interpretaciones de Firth y de Fortes son mucho más satisfactorias que las de los sostenedores clásicos del totemismo, o las de sus

primeros adversarios, como Goldenweiser, puesto que escapan al doble peligro de recurrir a lo arbitrario o a una evidencia ficticia. Es claro que en los llamados sistemas totémicos las especies naturales no proporcionan cualesquiera denominaciones a unidades sociales que podrían haberse designado igual de bien de otra manera; y no está menos claro que al adoptar un epónimo animal o vegetal una unidad social no afirma implícitamente que entre ella y él exista una afinidad sustancial —que descienda de él, que ella participe de su naturaleza, o que de él se alimente... La conexión no es arbitraria; y tampoco se trata de una relación de contigüidad. Falta que, como lo presienten Firth y Fortes, estuviera fundada en la percepción de una semejanza. Aun así, falta saber en qué consiste esta semejanza, y en qué plano es aprehendida. ¿Puede decirse, como lo hacen los autores recién citados, que es de orden físico o moral, con lo cual trasladaríamos el empirismo de Malinowski del plano orgánico y afectivo al de la percepción y el juicio?

Se observará ante todo que esta interpretación no es concebible más que en los casos de sociedades que desligan la serie totémica de la serie genealógica, aunque reconozcan en ambas igual importancia: una serie puede evocar la otra, porque no están ligadas entre sí. Pero en Australia las dos series se confunden, y la semejanza intuitivamente percibida mencionada por Fortes y Firth sería inconcebible por la razón misma de esta contigüidad. En gran número de tribus de la América del Norte y del Sur, no se postula ninguna semejanza, ni implícita ni explícitamente; la conexión entre los ancestros y los animales es externa e histórica: se conocieron, tropezaron, chocaron o se asociaron. Esto es lo que dicen

también muchos de los mitos africanos, inclusive Tallensi. Todos estos hechos incitan a buscar la conexión en un plano mucho más general, y los autores de que hemos venido hablando no podrían oponerse, puesto que la conexión que ellos mismos sugieren es solamente inferida.

En segundo lugar, la hipótesis tiene un campo de aplicación muy restringido. Firth la adopta para la Polinesia, en virtud de la preferencia allí observada por los tótem animales; y Fortes reconoce que vale sobre todo para algunos animales "portadores de colmillos". ¿Qué haremos con los otros, y qué haremos con los vegetales, allí donde ocupan un lugar más importante? ¿Qué haremos, por fin, con los fenómenos o con los objetos naturales, con los estados normales o patológicos, con los objetos manufacturados, todos los cuales pueden servir de tótem y desempeñar un papel nada despreciable, y hasta esencial, en algunas formas de totemismo australiano e indio?

Dicho de otra manera, la interpretación de Firth y de Fortes es doblemente estrecha. Empieza por estar limitada a las culturas que poseen un culto muy desarrollado de los ancestros, así como una estructura social de tipo totémico; y encima, entre aquéllas, a las formas de totemismo principalmente animal, o aun restringido a ciertos tipos de animales. Ahora bien —y a este respecto estamos de acuerdo con Radcliffe-Brown—, no acabaremos de aclarar el supuesto problema totémico imaginando una solución de campo de aplicación limitada y después manipulando los casos rebeldes hasta que los hechos tengan a bien plegarse a nuestra intención, sino alcanzando en conjunto un nivel suficientemente general en el que todos los casos observados puedan figurar como modos particulares.

Por último, y sobre todo, la teoría psicológica de Fortes se apoya en un análisis incompleto. Es posible que, desde cierto punto de vista, los animales sean comparables en general con los ancestros. Pero esta condición no es necesaria, y tampoco suficiente. Si se nos permite la expresión, *no son las semejanzas sino las diferencias las que se parecen.* Entendemos por esto que no hay, en primer lugar, animales que se parezcan entre sí (porque todos participan del comportamiento animal), ni ancestros que se parezcan entre sí (porque participan todos del comportamiento ancestral), y luego una semejanza global entre los dos grupos, sino por una parte animales que difieren unos de otros (porque pertenecen a especies distintas, cada una de las cuales tiene un aspecto físico y hace un género de vida que le son propios), y por otra hombres —entre los que los ancestros constituyen un caso particular— que difieren entre sí (porque están distribuidos entre segmentos de la sociedad, ocupando cada uno una posición particular en la estructura social). La semejanza que suponen las llamadas representaciones totémicas se establece *entre estos dos sistemas de diferencias.* Así Firth como Fortes han realizado un gran avance al pasar del punto de vista de la *utilidad subjetiva,* al de la *analogía objetiva,* pero una vez efectuado este progreso queda todavía por hacer el tránsito desde la *analogía externa* hasta la *homología interna.*

La idea de una semejanza entre hombres y tótem objetivamente percibida, nos plantearía ya un problema en el caso de los Azandé, que cuentan entre sus tótem, animales imaginarios: serpiente empenachada, serpiente arco iris, leopardo de agua, animal-trueno (Evans-Pritchard [1] p. 108). Pero,

inclusive entre los Nuer, cuyos tótem corresponden todos a seres u objetos reales, es forzoso reconocer que la lista es harto abigarrada: león, cobe untuoso (un bovino), lagarto monitor, cocodrilo, diversas serpientes, tortuga, avestruz, garza, pájaro *durra*, diversos árboles, papiro, calabaza, diversos peces, abeja, hormiga roja, río y arroyo, ganado de pelaje diversamente marcado, animales monórquidos, cuero, cabrio de armazón, cuerda, diversas partes de los cuerpos de los animales, por último, varias enfermedades. Cuando se consideran estos tótem en conjunto se puede decir que ningún factor utilitario bien destacado rigió su elección. Los mamíferos, peces, aves, plantas y objetos más útiles para los Nuer no figuran entre sus tótem. Las observaciones sobre el totemismo Nuer no confirman, por lo tanto, la tesis de quienes ven en el totemismo, principal o exclusivamente, la expresión ritual de intereses empíricos (Evans-Pritchard [3], p. 80).

El razonamiento está explícitamente dirigido contra Radcliffe-Brown, y Evans-Pritchard recuerda que había sido formulado ya por Durkheim a propósito de teorías análogas. Lo que sigue podría aplicarse a la interpretación de Firth y Fortes:

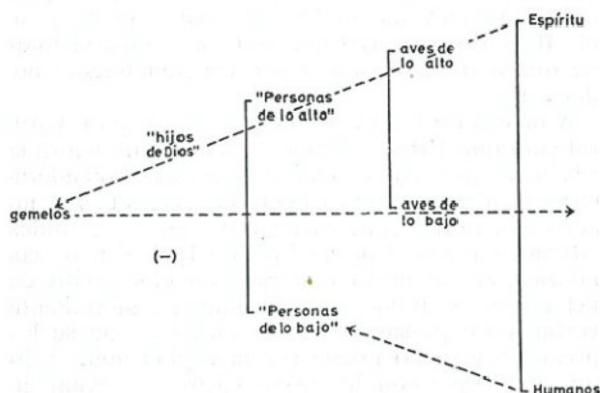
En general los tótem de los Nuer tampoco son las criaturas que podríamos esperar en virtud de poseer alguna particularidad llamativa susceptible de llamar la atención. Antes bien, las criaturas que han dado inspiración a la imaginación mitopoyética de los Nuer, y que ocupan el lugar principal en sus cuentos, no aparecen como tótem sino raramente y de manera poco significativa (*ibid.*, p. 80).

Nuestro autor se niega así a responder a la cuestión —que hemos encontrado constantemente, como una suerte de *Leitmotiv* desde el comienzo de nuestra exposición— de saber por qué los mamíferos, aves, reptiles y árboles se han convertido en símbolos de las relaciones entre el poderío espiritual y los linajes. Todo lo más, señala que creencias difusas pueden determinar que algunos seres cumplan esta función: las aves vuelan y están por ello mejor capacitadas para comunicarse con el espíritu supremo que mora en el cielo. La argumentación no se aplica a las serpientes, aunque a su manera sean también manifestaciones del espíritu. Los árboles, que no abundan en las sabanas, son considerados como bondades divinas, gracias a la sombra que ofrecen; los ríos y los arroyos tienen relaciones con el espíritu de las aguas. En cuanto a los animales monórquidos y los que lucen un pelaje de apariencia llamativa, se cree que son los signos visibles de una actividad espiritual excepcionalmente poderosa.

A menos de recaer en un empirismo y un naturalismo que Evans-Pritchard rechaza con sobrada razón, es preciso reconocer que estas consideraciones indígenas tienen poco alcance. Pues si no aceptamos que las aguas sean objeto de actitudes rituales en virtud de su función biológica o económica, su supuesta relación con el espíritu de las aguas se reduce a una manera meramente verbal de expresar el valor espiritual que se les presta, y ésta no puede ser la explicación. Y lo mismo ocurre con los otros casos. En compensación Evans-Pritchard ha sabido profundizar en algunos análisis que le permiten desmontar pieza por pieza, valga la expresión, las relaciones que en el pensamiento de los Nuer, unen ciertas clases de hombres con ciertas especies de animales.

Para definir los gemelos los Nuer emplean for-

mas que a primera vista parecen contradictorias. Por una parte dicen que los gemelos son "una persona" (*ran*); por otra afirman que los gemelos no son "personas" (*ran*) sino "aves" (*dit*). Para interpretar correctamente estas fórmulas es preciso recorrer paso a paso el razonamiento que implican. Los gemelos, manifestaciones de poder espiritual, son en primer lugar "hijos de dios" (*gat kwoth*) y —por ser el cielo morada divina—, también se les puede llamar "personas de lo alto" (*ran nhial*). Por aquí contrastan con los seres humanos comunes, que son "personas de abajo" (*ran piny*). Como los pájaros son, por sí mismos "de lo alto", los gemelos se identifican con ellos. Sin embargo los gemelos



siguen siendo seres humanos: aunque pertenecen "a lo alto", relativamente son "de abajo". Pero la misma distinción se aplica a las aves, puesto que algunas especies vuelan menos alto y menos bien que otras: a su manera, por consiguiente, y

aunque globalmente sigan perteneciendo "a lo alto", las aves también pueden repartirse según lo alto y lo bajo. Así se comprende por qué los gemelos reciben nombres de aves "terrestres": pintada, francolín, etcétera.

La relación así planteada entre los gemelos y las aves no se explica ni mediante un principio de participación, a la manera de Lévy-Bruhl, ni por consideraciones utilitarias como las invocadas por Malinowski, ni tampoco por la intuición de una semejanza sensible admitida por Firth y Fortes. Nos encontramos en presencia de una serie de encadenamientos lógicos que unen relaciones mentales. Los gemelos no "son aves" porque se confundan con ellas, o porque se les parezcan, sino porque los gemelos son, en relación con los demás hombres, lo que las "personas de lo alto" ante las "personas de abajo" y, en relación con las aves, lo que las "aves de abajo" son por relación a las "aves de lo alto". Por lo tanto ocupan, como las aves, una posición intermedia entre el espíritu supremo y los humanos.

Aunque no haya sido expresamente formulado por Evans-Pritchard, este razonamiento lo conduce a una importante conclusión. Pues esta clase de inferencia no se aplica solamente a las relaciones particulares que los Nuer establecen entre los gemelos y las aves (tan estrechamente análogas, por lo demás, a las que los indios Kwakiutl de la Colombia Británica conciben entre los gemelos y los salmones, que esta sola conexión basta para sugerir que en ambos casos el fundamento reside en un principio más general), sino a toda relación postulada entre grupos humanos y especies animales. Como ha dicho el propio Evans-Pritchard, esta relación es de orden metafórico (*ibid.*, p. 90: *poetic metaphors*). Los Nuer

hablan de las especies naturales por analogía con sus propios segmentos sociales, tales como los linajes, y la relación entre un linaje y una especie totémica es concebida conforme al modelo de lo que ellos llaman *buth*: relación entre linajes colaterales descendientes de un ancestro común. Así pues, el mundo animal es pensado en términos de mundo social. Existe la comunidad (*cieng*) de los animales carnívoros —león, leopardo, hiena, chacal, perro salvaje y perro doméstico— que comprende como uno de sus linajes (*thok dwiel*) las mangostas que se subdividen en sublinajes: variedades de mangostas, de pequeños felinos, etc. Los herbívoros forman una colectividad o clase (*bab*) que comprende todos los bóvidos: antílopes, gacelas, búfalos y vacas; y las liebres, borregos, cabras, etc. El "pueblo sin pies" agrupa los linajes de serpientes y el "pueblo de los ríos" reúne todos los animales que frecuentan las corrientes de agua y los pantanos: cocodrilos, lagartos monitores, todos los peces, las aves acuáticas y pescadoras, y, además, los indígenas Anuak y Balak Dinka, que no crían ganado y son pescadores y hortelanos en las orillas de los ríos. Las aves forman una vasta comunidad subdividida en varios linajes: "hijos de Dios", "sobrinos de los hijos de Dios", "hijos o hijas de nobles" (*ibid.*, p. 90).

Estas clasificaciones teóricas sirven de base a las representaciones totémicas:

Por consiguiente la relación totémica no puede buscarse en la naturaleza propia del tótem, sino en las asociaciones que evoca en la mente (*ibid.*, p. 82).

Fórmula a la cual Evans-Pritchard ha dado recientemente una expresión más rigurosa:

Sobre las criaturas se proyectan nociones y sentimientos cuyo origen no se encuentra en ellas, sino en otra parte (Evans-Pritchard [4], p. 19).

Por fecundas que sean estas concepciones, despiertan sin embargo dos reservas. En primer lugar, el análisis de la teoría indígena de los gemelos está demasiado estrechamente subordinada a la teología propia de los Nuer:

La fórmula [*que asimila los gemelos a pájaros*] no traduce una relación diádica entre los gemelos y las aves, sino una relación triádica entre los gemelos, las aves y Dios. Es en relación con Dios como los gemelos y las aves tienen carácter común... (Evans-Pritchard [3], p. 132).

La creencia en una divinidad suprema, sin embargo, no es necesaria para que se establezcan relaciones de esta clase, puesto que nosotros mismos las hemos puesto en evidencia en sociedades de espíritu mucho menos teológico que la de los Nuer.[1] De aquí que al formular de esta manera su interpretación Evans-Pritchard corra el riesgo de restringirla: al igual que Firth y Fortes (aunque en menor grado) presenta una interpretación general en el lenguaje de una sociedad particular y así limita su alcance.

En segundo lugar, Evans-Pritchard no parece haber medido la importancia de la revolución efectuada, algunos años antes de la publicación de *Nuer religion*, por Radcliffe-Brown con su se-

1 Compárese desde este punto de vista el esquema de la p. 118 de la presente obra con el que ofrecimos en *La geste d'Asdiwal* (Anuario 1958-1959 de la École Pratique des Hautes Études, sección de Ciencias religiosas, p. 20. Republicado en el número 179 de *Les Temps modernes*, marzo de 1961, p. 1099).

gunda teoría del totemismo.[2] Esta última difiere mucho más radicalmente de la primera de lo que en general han creído los etnólogos ingleses. A nuestro juicio no solamente consuma la liquidación del problema totémico: saca a la luz el verdadero problema, que es planteado a otro nivel y en términos diferentes, y que aún no había sido claramente percibido, aunque su presencia, en última instancia, pueda considerarse la causa profunda de las intensas inquietudes que el problema totémico ha provocado en el pensamiento etnológico. Sería difícil de creer, en efecto, que numerosos y grandes ingenios se esforzaran sin motivo razonable, aun cuando el estado de los conocimientos y tenaces prejuicios les impidiesen tomar conciencia, o no les dejasen ver más que una apariencia deformada. Por eso ahora tenemos que volver nuestra atención hacia esta segunda teoría de Radcliffe-Brown.

Sin que el autor mismo se haya encargado de subrayar su novedad, esta teoría aparece veintidós años después de la primera en la *Huxley Memorial Lecture for 1951*, titulada "The comparative method in social anthropology". De hecho Radcliffe-Brown la ofrece como un ejemplo de ese método comparativo que es el único que puede permitir a la antropología formular "proposiciones generales". De la misma manera había sido introducida la primera teoría (véase p. 90). Así pues, entre la una y la otra hay continuidad en el plano metodológico. Pero la semejanza termina allí.

[2] Todavía en 1960 Evans-Pritchard parecía creer que la contribución de Radcliffe-Brown al problema del totemismo se reducía a su artículo de 1929. (Evans-Pritchard [4], p. 19, n. 1).

Las tribus australianas del río Darling, en Nueva Gales del Sur, tienen una división en dos mitades exógamas y matrilineales llamadas respectivamente halcón (*eaglehawk*) y corneja (*crow*). Podemos tratar de dar una explicación histórica de semejante organización social: por ejemplo, dos poblaciones enemigas podrían haber decidido un día concertar la paz y, para mejor asegurarla, haber convenido en que, en lo sucesivo, los hombres de un grupo desposarían a las mujeres del otro grupo, y recíprocamente. Como nada sabemos del pasado de las tribus en cuestión, esta clase de explicación está condenada a no perder su carácter gratuito y de conjetura.

Por lo tanto, tratemos más bien de ver si en otras partes existen instituciones paralelas. Los Haida de las islas de la reina Carlota, en la Colombia Británica, están divididos en mitades matrilineales exógamas, a las cuales llaman, respectivamente, águila (*eagle*) y cuervo (*raven*). Un mito Haida cuenta que al comienzo de los tiempos, el águila era dueña y señora de toda el agua del mundo, que guardaba encerrada en una cesta hermética. El cuervo robó la cesta, pero mientras volaba por encima de las islas el agua se derramó sobre la tierra: de esta manera fueron creados los lagos y ríos en donde las aves sacian su sed desde entonces, y que vinieron a poblar los salmones, que constituyen el alimento principal de los hombres.

Las aves epónimas de estas mitades australianas y norteamericanas pertenecen por lo que hemos visto a especies muy próximas y simétricamente opuestas. Ahora bien, existe en Australia un mito muy parecido al que acabamos de resumir: en otro tiempo el halcón tenía encerrada el agua en un pozo tapado por una gran piedra

que levantaba cuando quería beber. La corneja lo sorprendió en estos manejos y, queriendo beber a su vez, levantó la piedra, se rascó la cabeza infestada de alimañas encima del agua y se olvidó de volver a tapar el pozo. Toda el agua se salió del pozo, dio origen a la red hidrográfica de la Australia oriental y los piojos de la corneja se transformaron en peces de los que actualmente se alimentan los indígenas. ¿Será necesario que, como los aficionados a las reconstrucciones históricas, imaginemos antiguas relaciones entre Australia y América para explicar estas analogías?

Esto sería olvidar que las mitades exógamas australianas —matrilineales y patrilineales— son designadas frecuentemente con nombres de aves y que en la propia Australia, por consiguiente, las tribus del río Darling no hacen sino ejemplificar una situación general. Encontramos la cacatúa blanca opuesta a la corneja en Australia occidental, la cacatúa blanca opuesta a la negra en la provincia de Victoria. Las aves tótem están muy difundidas también en Melanesia; las mitades de algunas tribus de la Nueva Irlanda llevan los nombres, respectivamente, del águila de mar y del gavilán pescador. Generalizando todavía más se vincularán los hechos precedentes con los tocantes al totemismo sexual (y ya no de mitades), denotado asimismo por aves o animales asimilados: en Australia oriental el murciélago es el tótem masculino, en tanto que la lechuza es el femenino; en la parte septentrional de Nueva Gales del Sur estas funciones están confiadas, respectivamente al murciélago y una especie de *Climacteris*. Por último, ocurre que el dualismo australiano se manifiesta en el plano de las generaciones, es decir que un individuo se coloca

en la misma categoría que su abuelo y que su nieto, en tanto que su padre y su hijo caen en la categoría opuesta. Las más de las veces estas mitades formadas por generaciones alternas carecen de nombre. Pero cuando lo tienen, pueden llevar nombres de aves: por ejemplo, en Australia occidental, martín pescador y abejaruco, o también pájaro rojo y pájaro negro:

Así se ha ampliado la pregunta que formulamos al comienzo —por qué todos esos pájaros. Además de las mitades exógamas, otras clases de divisiones dualistas son denotadas por referencia a un par de aves. Y lo que es más, no siempre se trata de aves. En Australia las mitades pueden verse asociadas también a otras parejas de animales: dos especies de canguros en una región, dos especies de abejas en otra. En California una mitad está asociada al coyote, la otra al gato montés (Radcliffe-Brown [4], p. 113).

El método comparativo consiste precisamente en integrar un fenómeno particular en un conjunto que el progreso de la comparación hace cada vez más general. Y para terminar nos enfrentamos al siguiente problema: ¿cómo explicar que los grupos sociales o segmentos de la sociedad se distingan unos de otros en virtud de la asociación de cada uno de ellos con una especie natural particular? Este problema, que es precisamente el del totemismo, oculta otros dos: cómo concibe cada sociedad la relación entre los seres humanos y las demás especies naturales (problema exterior al totemismo, como lo demuestra el ejemplo de las islas Andamán); y cómo, por otra parte, los grupos sociales llegan a ser identificados por medio de emblemas, de símbolos o de objetos emblemáticos o simbólicos. Este segundo

problema rebasa igualmente los marcos del totemismo, puesto que desde este punto de vista un mismo papel puede serle asignado, según la clase de comunidad considerada, a una bandera, a un blasón, a un santo o a una especie animal.

Hasta ahora la crítica de Radcliffe-Brown renueva la que había formulado en 1929, estrictamente conforme, como lo hemos visto, con la de Boas (véanse pp. 23 y 89). Pero su conferencia de 1951 hace una innovación al proclamar que esta crítica no basta, puesto que subsiste un problema no resuelto. Aun suponiendo que se pueda ofrecer una explicación satisfactoria de la predilección "totémica" por las especies animales, faltaría comprender por qué determinada especie es preferida a otra.

¿En virtud de qué principio se eligen parejas como el halcón y la corneja, el águila y el cuervo, el coyote y el gato montés para representar a las mitades de una organización dualista? La pregunta no es inspirada por una vana curiosidad. Si comprendiésemos el principio, nos encontraríamos quizás en condiciones de saber, desde dentro, cómo es que los indígenas mismos se representan la organización dualista en función de su estructura social. En otras palabras, en vez de preguntarnos: ¿por qué todas estas aves? podemos preguntarnos: ¿por qué, más especialmente, el halcón y la corneja, y todas las demás parejas? (*ibid.*, p. 114).

Esto tiene decisiva importancia. Trae consigo la reintegración del contenido a la forma y abre de tal manera el camino de un verdadero análisis estructural, alejado por igual del formalismo y del funcionalismo. Pues es un análisis estructural el que lleva a cabo Radcliffe-Brown, por una parte consolidando las instituciones con las representaciones y, por otra al interpretar conjuntamente todas las variantes del mismo mito.

Este mito, conocido en varias regiones de Australia, pone en escena dos protagonistas cuyos conflictos constituyen la materia principal del relato. Una versión de la Australia occidental hace referencia a Halcón y a Corneja, el primero tío materno del segundo y también su suegro potencial en virtud del matrimonio preferente con la hija del hermano de la madre. El suegro real o potencial tiene derecho a exigir a su yerno y sobrino regalos de alimentos, y así Halcón le ordena a Corneja que le traiga un canguro wallaby. Después de una caza fructuosa Corneja sucumbe a la tentación: se come la pieza y simula regresar con el rabo entre las patas. Pero el tío se niega a creerle, y le pregunta por su hinchado vientre: Corneja dice que para calmar su hambre se atiborró de goma de acacia. El Halcón, que sigue sin creerle, le hace cosquillas a su sobrino hasta que vomita la carne. A manera de castigo arroja al culpable al fuego y lo mantiene allí hasta que sus ojos se enrojecen y sus plumas se ennegrecen, en tanto que el dolor arranca a Corneja su chillido, característico en lo sucesivo. Halcón decreta que Corneja no volverá a cazar por su cuenta, y que se verá reducido a robar la caza. Desde entonces las cosas han sido así.

Es imposible comprender este mito, sigue diciendo Radcliffe-Brown, sin hacer referencia al contexto etnográfico. El australiano se considera "comedor de carne" y el halcón y la corneja, aves carnívoras, son sus principales competidores. Cuando los indígenas cazan incendiando los matorrales, los halcones aparecen en seguida para disputarles las piezas que huyen de las llamas: también ellos son cazadores. Posadas en las ra-

mas, no lejos de las hogueras del campamento, las cornejas esperan la oportunidad de robar algo del festín.

Los mitos de este tipo pueden compararse con otros, cuya estructura es análoga, aunque hagan intervenir animales diferentes. Así por ejemplo, los indígenas que viven en los límites de la Australia meridional y de Victoria cuentan que el canguro y el wombat (otro marsupial, pero más pequeño), que representan sus principales animales de caza, antaño eran amigos. Un día Wombat se puso a hacerse una "casa" (la especie es terrícola), y Canguro se burló de él y lo maltrató. Pero cuando por primera vez comenzó a llover y Wombat se cobijó en su "casa", le negó la entrada a Canguro, alegando que era demasiado pequeña para dos. Canguro, furioso, le dio a Wombat en la cabeza con una piedra, y le aplanó el cráneo. Y Wombat se desquitó clavándole una lanza en la grupa a Canguro. Desde entonces las cosas no han cambiado: el wombat tiene la cabeza aplanada y vive en una madriguera; el canguro tiene cola y vive a descubierto:

Sin duda no se trata más que de uno de esos cuentos de "fue precisamente así" (*a "just-so" story**), que podemos juzgar pueril. Divierte al auditorio, cuando el narrador sabe contarla con el tono debido. Pero si examinamos algunas docenas de cuentos de la misma clase, descubrimos en ellos un tema común. Las semejanzas y diferencias entre las especies animales se expresan en términos de amistad y de conflicto, de solidaridad y de oposición. Dicho de otra manera, el universo de la vida animal es representado en forma de relaciones sociales, como las que prevalecen en la sociedad de los hombres (Radcliffe-Brown [41, p. 116).

* Cuentos popularizados por Rudyard Kipling [E.].

Para obtener este resultado las especies naturales se clasifican en parejas de oposiciones, y esto no es posible más que a condición de elegir especies que tengan por la menos un rasgo en común, que permita compararlas.

El principio es claro en el caso del halcón y de la corneja, que son las dos principales aves carnívoras, aunque difieran la una de la otra, la primera como ave de presa, la segunda como devoradora de carroña. Pero ¿cómo interpretar la pareja murciélago-lechuza? Radcliffe-Brown confiesa que primero le sedujo su carácter común de aves nocturnas. Sin embargo en una región de Nueva Gales del Sur es un *Climacteris*, pájaro diurno, el que se opone al murciélago como tótem femenino: en efecto, un mito relata que fue el primero el que les enseñó a las mujeres el arte de trepar a los árboles.

Alentado por esta primera explicación que le proporcionó un informante, Radcliffe-Brown pregunta: "¿qué semejanza hay entre el murciélago y el *Climacteris*?", a lo que el indígena responde, manifiestamente sorprendido por tal ignorancia: "pero ¡no ve que los dos viven en los huecos de los troncos de los árboles!" Ahora bien, tal es igualmente el caso de la lechuza (*night owl*) y del chotacabras (*night jar*). Comer carne, vivir al abrigo de los árboles es un rasgo común a la pareja considerada, y ofrece un punto de comparación con la condición humana.[3] Pero existe

[3] Como vamos un poco más allá del texto de Radcliffe-Brown, podrá preguntársenos de qué manera la vida de las aves que hacen su nido en los agujeros de los árboles hace pensar en la condición humana. Ahora bien, se conoce por lo menos una tribu australiana en la que las mitades eran nombradas según partes del árbol: "Entre los Ngeumba la mitad Gwaimudthen está dividida en *nhurai* (base) y *wangue* (mitad), en tanto que la mitad

también una oposición interior a la pareja, y subyacente a la similitud: aunque son carnívoras, dos aves son, respectivamente, "cazador" y "ladrón". Miembros de una misma especie, las cacatúas difieren por el color, blanco o negro; aves por igual arborícolas son diurnas o nocturnas, etcétera.

Por consiguiente, la división "halcón-corneja" de las tribus del río Darling, de la que habíamos partido, al finalizar el análisis no se nos manifiesta más que como "un tipo de aplicación, muy frecuente, de cierto principio estructural" (p. 123); este principio consiste en la unión de términos opuestos. Por medio de una nomenclatura especial, constituida por términos animales y vegetales (y tal es su único carácter distintivo), el supuesto totemismo no hace sino expresar a su manera —o diríamos hoy que por medio de un código particular— correlaciones y oposiciones que pueden ser formalizadas de otra forma; así, en algunas tribus de América del Norte y del Sur por oposiciones del tipo cielo-tierra, guerra-paz, río arriba-río abajo, rojo-blanco, etc., cuyo modelo más general, así como su aplicación más sistemática, se encuentran quizás en China, en la oposición de los dos principios Yang y Yin: macho y hembra, día y noche, verano e invierno, de la unión de los cuales resulta una totalidad organizada (*tao*): pareja conyugal, día entero, año. El totemismo se reduce de esta manera a un modo particular de formular un problema general: hacer de manera que la oposición en vez de ser un

Gwaigulir está identificada con *winggo* (copa). Estos nombres guardan relación con las diferentes partes de la sombra dada por los árboles, y aluden a los emplazamientos respectivamente ocupados en los campamentos..." (Thomas, p. 152).

obstáculo para la integración sirva más bien para producirla.

La demostración de Radcliffe-Brown suprime definitivamente el problema en que estaban encerrados tanto los adversarios como los partidarios del totemismo, puesto que sólo podían asignar a las especies vivientes dos papeles: el de estimulante general o el de pretexto arbitrario. Los animales del totemismo dejan de ser, solamente o sobre todo, criaturas temidas, admiradas o codiciadas: su realidad sensible deja traslucir nociones y relaciones concebidas por el pensamiento reflexivo a partir de los datos de la observación. Por último, se comprende que las especies naturales no sean elegidas por "buenas para comer" sino por "buenas para pensar". Entre esta tesis y la que la precedió media una distancia tan grande que nos gustaría saber si Radcliffe-Brown se dio cuenta del camino recorrido. La respuesta se encuentra quizás entre las notas de los cursos dictados por él en África del Sur, y en el texto inédito de una conferencia acerca de la cosmología australiana, que fueron sus últimas oportunidades de expresar su pensamiento antes de morir en 1955. No era hombre que admitiese de buena gana el haber cambiado de opinión, ni tampoco le gustaba reconocer posibles influencias. Y sin embargo es difícil no darse cuenta de que los diez años que precedieron a su *Huxley Memorial Lecture* se distinguieron por el acercamiento de la antropología y la lingüística estructural. Para todos aquellos que han participado en la empresa, es por lo menos tentador creer que tal vez encontró eco en el pensamiento de Radcliffe-Brown. Las nociones de oposición y de correlación, de pareja de oposiciones, tienen

una larga historia; pero fueron la lingüística estructural y, siguiendo sus huellas, la antropología estructural las que volvieron a ponerlas en un lugar honroso en el vocabulario de las ciencias humanas; es notable encontrarlas en escritos de la pluma de Radcliffe-Brown, con todas sus implicaciones que, como vimos, lo condujeron a abandonar sus posiciones anteriores, marcadas todavía con el sello del naturalismo y del empirismo. Sin embargo el abandono de estas posiciones no se hizo sin alguna vacilación: durante un breve momento Radcliffe-Brown no pareció estar seguro acerca del alcance de su tesis y de su validez más allá del área de los hechos australianos:

La concepción australiana de lo que aquí designamos con el término de "oposición" es una aplicación particular de la asociación por "contrariedad", rasgo universal del pensamiento humano que nos incita a pensar por parejas de contrarios: arriba y abajo, fuerte y débil, negro y blanco. Pero la noción australiana de oposición combina la idea de una pareja de contrarios con la de una pareja de adversarios (*ibid.*, p, 118).

Es bien cierto que una consecuencia —por lo demás no enunciada claramente todavía— del estructuralismo moderno debería ser salvar la psicología asociacionista del descrédito en que ha caído. El asociacionismo tuvo el gran mérito de esbozar los contornos de esta lógica elemental, suerte de mínimo común denominador de todo pensamiento, y sólo le faltó reconocer que se trataba de una lógica original, expresión directa de la estructura del espíritu (y detrás del espíritu, sin duda del cerebro), y no de un producto pasivo de la acción del medio sobre una conciencia

amorfa. Pero contrariamente a lo que Radcliffe-Brown se inclina todavía a creer, es esta lógica de las oposiciones y las correlaciones, de las exclusiones y las inclusiones, de las compatibilidades y las incompatibilidades, la que explica las leyes de la asociación, y no al contrario: un asociacionismo renovado debería fundarse en un sistema de operaciones que no carecería de analogías con el álgebra de Boole. Según muestran las conclusiones mismas de Radcliffe-Brown, su análisis de los hechos australianos lo condujo más allá de una simple generalización etnográfica, hasta alcanzar las leyes del lenguaje y del pensamiento mismo.

Y esto no es todo. Observamos ya que Radcliffe-Brown ha comprendido que en materia de análisis estructural es imposible disociar la forma del contenido. La forma no está fuera, sino dentro. Para captar la razón de las denominaciones animales es preciso considerarlas concretamente, puesto que no estamos en libertad de trazar una frontera, más allá de la cual reinaría lo arbitrario. El sentido no se decreta, no se halla en ninguna parte si no se encuentra por doquier. Es cierto que nuestros limitados conocimientos nos prohiben frecuentemente perseguirlo hasta sus últimos reductos: así Radcliffe-Brown no explica cómo es que algunas tribus australianas conciben la afinidad entre la vida animal y la condición humana en forma de la relación de los gustos carnívoros, mientras otras tribus recurren a una comunidad de hábitat. Pero su demostración supone implícitamente que también esta diferencia es significativa y que, si estuviésemos suficientemente informados, podríamos ponerla en correlación con otras diferencias que se pueden descubrir entre las creencias respectivas de

los dos grupos, entre sus técnicas o entre las relaciones que cada uno mantiene con el medio.

En efecto, el método seguido por Radcliffe-Brown es tan sólido como las interpretaciones que le sugiere. Cada nivel de la realidad social se le manifiesta como un complemento indispensable, a falta del cual sería imposible comprender los otros niveles. Las costumbres remiten a las creencias, y éstas remiten a las técnicas; pero los diferentes niveles no se reflejan simplemente unos en otros: reaccionan dialécticamente entre sí, de tal manera que no podemos esperar conocer uno sin haber estimado primero en sus relaciones de oposición y de correlación respectivas las *instituciones*, las *representaciones* y las *situaciones*. Así en cada una de sus empresas prácticas la antropología no hace sino poner de relieve una homología de estructura entre el pensamiento humano en ejercicio y el objeto humano al cual se aplica. La integración metodológica del fondo y de la forma refleja a su manera una integración más esencial: la del método y la realidad.

V. EL TOTEMISMO DESDE DENTRO

SIN DUDA Radcliffe-Brown hubiese rechazado las conclusiones que acabamos de sacar de su demostración, pues hasta el final de su vida, y como lo atestigua cierta correspondencia,[1] se atuvo a una concepción empirista de la estructura. Sin embargo, creemos haber trazado, sin deformarlo, el esbozo de uno de los caminos abiertos por su conferencia de 1951. Aunque no lo hubiera seguido, testifica la fecundidad de un pensamiento que, aunque asediado por la vejez y por la enfermedad, llevaba en sí estas promesas de renovación.

Por más nueva que parezca en la literatura etnológica la última teoría del totemismo de Radcliffe-Brown, él no fue, con todo, su inventor; pero es poco probable que se inspirara en precursores cuyo lugar cae al margen de la reflexión etnológica propiamente dicha. Habida cuenta del carácter intelectualista que hemos reconocido en esta teoría, quizá sorprenda encontrar que Bergson defendió ideas muy semejantes. Y sin embargo encontramos en *Les deux sources de la morale et de la religion* el esbozo de una teoría cuya analogía en algunos respectos con la de Radcliffe-Brown es interesante poner de relieve. Por lo demás, esto dará ocasión de plantear un problema que tiene que ver con la historia de las ideas y que permite también ascender hasta los postulados implícitos en las reflexiones acerca del totemismo: ¿cómo se explica que un

[1] Véase la carta de Radcliffe-Brown al autor del presente trabajo, en: S. Tax, L. C. Eiseley, I. Rouse, C. F. Voegelin, ed., *An appraisal of anthropology today*, Chicago, 1953, p. 109.

filósofo, del que se sabe el lugar que concede a la afectividad y a la experiencia vivida, se sitúe cuando aborda un problema etnológico en el polo opuesto de los etnólogos cuya posición doctrinal es próxima a la suya en todos los demás respectos?

En *Les deux sources*, Bergson aborda el totemismo por la vía del culto de los animales, que reduce a una modalidad del culto de los espíritus. El totemismo no se confunde con la zoolatría, pero de todos modos supone "que el hombre trata una especie animal, o hasta vegetal, y a veces un simple objeto inanimado, con una deferencia que no deja de parecerse a la religión" (p. 192). Esta deferencia parece ligada en el pensamiento indígena a la creencia en que existe una identidad entre el animal o la planta, y los miembros del clan. ¿Cómo podría explicarse esta creencia?

La gama de las interpretaciones propuestas se escalona entre dos hipótesis extremas, y por lo tanto nos bastará con examinarlas: ora una "participación" a la manera de Lévy-Bruhl, que no se cuida gran cosa de los sentidos múltiples que ofrecen, en las diferentes lenguas, las expresiones que traducimos por el verbo *ser*, de significación equívoca hasta en nuestros idiomas; ora la reducción del tótem al papel de emblema y de simple designación del clan, como hace Durkheim, pero sin poder explicar entonces el lugar ocupado por el totemismo en la vida de los pueblos que lo practican.

Por lo demás, ninguna de las dos interpretaciones permite responder sencillamente y sin equívoco a la cuestión planteada por la evidente predilección por las especies animales y vegetales. Así pues, nos vemos llevados a buscar lo que puede haber de original en la manera como el hombre percibe y concibe las plantas y los animales:

A la vez que la naturaleza del animal parece concentrarse en una cualidad única, se diría que su individualidad se disuelve en un género. Reconocer un hombre consiste en distinguirlo de los demás hombres; mas reconocer un animal de ordinario es darse cuenta de la especie a la que pertenece... Un animal podrá ser harto concreto e individual, pero se nos manifiesta esencialmente como una cualidad, y esencialmente también como un género (Bergson, p. 192).

Es esta percepción inmediata del *género* a través de los individuos lo que caracteriza la relación entre el hombre y el animal o la planta; es ella también la que ayuda a comprender mejor "esa cosa singular que es el totemismo". En efecto, la verdad debe ser buscada a medio camino entre las dos soluciones extremas que acaban de ser recordadas:

No podemos sacar nada en claro de que se diga que un clan es tal o cual animal; pero que dos clanes comprendidos en una misma tribu deban ser necesariamente dos animales diferentes, es cosa mucho más instructiva. Supongamos, en efecto, que se quiera señalar que estos dos clanes constituyen dos especies, en la acepción biológica del término... se les dará... a uno de ellos el nombre de un animal y al otro el de otro. Cada uno de estos nombres considerado por separado no era sino una denominación: tomados juntos equivalen a una afirmación. Dicen, en efecto, que los dos clanes son *de sangre diferente* (Bergson, pp. 193-194).

No tenemos necesidad de seguir a Bergson hasta el final de su teoría, porque entraríamos en un terreno más frágil. Bergson ve en el totemismo un medio de exogamia, que a su vez es efecto de un instinto destinado a impedir las uniones biológicamente nocivas entre parientes próximos. Pero si tal instinto existiese, sería superfluo el

recurso a las vías institucionales. Además el modelo sociológico estaría en curiosa contradicción con el original zoológico que lo habría inspirado: los animales son endógamos, no exógamos; se unen y se reproducen exclusivamente dentro de los límites de la especie. Al hacer de cada clan una "especie" y al diferenciarlos "específicamente" se llegaría, por tanto —si el totemismo estuviese fundado en tendencias biológicas y en sentimientos naturales— a un resultado contrario del que se buscaba: cada clan debería ser endógamo, como una especie biológica, y los clanes serían extraños los unos a los otros.

Bergson tiene tanta conciencia de estas dificultades que se apresura a modificar su tesis en dos respectos. Aunque sostiene la realidad de la necesidad que llevaría a los hombres a evitar las uniones consanguíneas, reconoce que no le corresponde ningún instinto "real y operante". La naturaleza remedia esta carencia echando mano de la inteligencia, al suscitar "una representación imaginativa que determina la conducta como lo hubiese hecho el instinto" (p. 195). Pero aparte de que desembocamos aquí en plena metafísica, esta "representación imaginativa", como acabamos de ver, tendría un contenido exactamente inverso al de su objeto supuesto. Sin duda para superar este segundo obstáculo debe reducir Bergson una representación imaginativa a una forma:

Así pues, cuando [los miembros de dos clanes] declaran que constituyen dos especies animales no hacen hincapié en la animalidad sino en la dualidad (*ibid.*, p. 195).

A pesar de la diferencia de sus premisas, Bergson enuncia, anticipándosele veinte años, la conclusión de Radcliffe-Brown.

Esta perspicacia del filósofo, que le impone por encima de todo la respuesta exacta a un problema etnológico no resuelto aún por los etnólogos profesionales (la publicación de *Les deux sources* es apenas posterior a la primera teoría de Radcliffe-Brown), es tanto más notable porque se produce en esta ocasión una verdadera contradanza doctrinal entre Bergson y Durkheim, que sin embargo son contemporáneos. El filósofo del movimiento encuentra la solución del problema totémico en el terreno de las oposiciones y de las nociones; Durkheim, siguiendo un curso inverso y por muy propenso que fuera a remontarse siempre hasta las categorías o las antinomias mismas, buscaba esta solución en el plano de la indistinción. En efecto, la teoría del totemismo de Durkheim se desenvuelve en tres tiempos, de los cuales Bergson en su crítica se contentó con conservar los dos primeros. El clan empieza por asignarse "instintivamente" un emblema (véase p. 107), que quizás no sea más que un sumario dibujo, reducido a unos cuantos rasgos. Ulteriormente se "reconoce" en este dibujo una figuración animal, y se modifica en consecuencia. Esta figuración cobra al fin carácter sacro por confusión sentimental del clan con su emblema.

Pero ¿cómo es que esta serie de operaciones, que cada clan ejecuta por su cuenta e independientemente de los otros clanes, puede organizarse finalmente en sistema? Durkheim responde:

Si el principio totémico tiene su sede de elección en una especie animal o vegetal determinada, no podía quedar localizado. El carácter sagrado es contagioso en grado elevadísimo; así se extendió del ser totémico a todo lo que tuviese que ver con él de cerca o de lejos...: sustancia que lo nutre... cosas que se le parecen... seres diversos con los cuales guarda

constante relación... Finalmente el mundo entero se halló repartido entre los principios totémicos de la misma tribu (Durkheim, p. 318).

El término "repartido" encubre manifiestamente un equívoco, pues un auténtico reparto no es resultado de una limitación mutua e imprevista de varias áreas en expansión, cada una de las cuales invadiría la totalidad del campo si no chocase con los avances de las otras. La distribución resultante de esto sería arbitraria y contingente; procedería de la historia y del azar, y sería imposible comprender cómo es que distinciones pasivamente vividas, y experimentadas sin haber sido concebidas jamás, podrían ser el origen de esas "clasificaciones primitivas" cuyo carácter sistemático y coherente estableció Durkheim con Mauss:

Es preciso que esta mentalidad carezca de relación con la nuestra. Nuestra lógica nació de esta lógica... Hoy como antaño, explicar es mostrar cómo una cosa participa de una o de varias otras... Cuantas veces unimos mediante un lazo interno términos heterogéneos, identificamos por fuerza contrarios. Sin duda los términos que así unimos no son los que asocia el australiano; los elegimos conforme a otros criterios y por razones distintas, pero el camino mismo por el cual la mente los pone en relación no difiere esencialmente.

Así, entre la lógica del pensamiento religioso y la lógica del pensamiento científico no hay un abismo. Una y otra están constituidas por los mismos elementos esenciales, pero desigual y diferentemente desarrollados. Lo que parece caracterizar sobre todo a la primera es un gusto natural tanto por las confusiones intemperantes como por los contrastes vivos. Es de buen grado excesiva en ambos sentidos. Cuando pone en relación, confunde; cuando distingue, opone. No conoce ni mesura ni matices: busca los extremos; por consiguiente emplea los mecanismos lógicos con una suerte de torpeza, pero no ignora ninguno (Durkheim, pp. 340-342).

Si hemos citado por extenso estas líneas, sin duda ha sido en primer lugar porque son de lo mejor de Durkheim: el que admitía que toda vida social, así sea elemental, supone en el hombre una actividad intelectual cuyas propiedades formales no pueden ser, por consiguiente, reflejo de la organización concreta de la sociedad. Pero sobre todo el texto de las *Formes élémentaires*, como los que hubiésemos podido extraer del segundo prefacio de las *Règles* y del ensayo sobre las formas primitivas de clasificación, señala las contradicciones inherentes a la perspectiva contraria, adoptada demasiado a menudo por Durkheim cuando afirma el primado de lo social sobre el intelecto. Ahora bien, es precisamente en la medida en que Bergson quiere ser lo contrario de un sociólogo, en la acepción durkheimiana del término, como puede hacer de la categoría de género y de la noción de oposición datos inmediatos del entendimiento, utilizados por el orden social para constituirse. Y al pretender Durkheim deducir del orden social las categorías y las ideas abstractas es cuando, para explicar este orden, lo único que encuentra a su disposición son sentimientos, valores afectivos o ideas vagas, como las de contagio y contaminación. Por lo tanto su pensamiento queda desgarrado entre exigencias contradictorias. Así se explica la paradoja, bien ejemplificada por la historia del totemismo, de que Bergson se encuentre en mejor posición que Durkheim para sentar los fundamentos de una verdadera lógica sociológica, y de que la psicología de Durkheim, tanto como la de Bergson pero

de manera simétrica e inversa, tenga que recurrir a lo informulado.

Hasta ahora la marcha del pensamiento de Bergson nos ha parecido estar constituida por retiradas sucesivas: como si, empujado a abrirse un camino ante las objeciones alzadas por su tesis, Bergson hubiese sido al fin arrinconado, a pesar suyo, contra la verdad del totemismo. Sin embargo esta interpretación no llega al fondo de la cuestión, pues podría ser que la clarividencia de Bergson tuviese razones más positivas y más profundas. Si ha sabido comprender, mejor o antes que los etnólogos, algunos aspectos del totemismo ¿no será porque su pensamiento exhibe curiosas analogías con el de diversos pueblos llamados primitivos, que viven o han vivido el totemismo desde dentro?

Para el etnólogo la filosofía de Bergson recuerda irresistiblemente la de los indios Sioux, y él mismo hubiese podido notar la semejanza, por haber leído y meditado *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. En efecto, Durkheim reproduce allí (pp. 284-285), una glosa de un sabio Dakota que enuncia con un lenguaje semejante al de *L'évolution créatrice* una metafísica común a todo el mundo Sioux, desde los Osage del Sur hasta los Dakota del Norte, según la cual las cosas y los seres no son sino las formas fijadas de la continuidad creadora. Citamos según la fuente estadounidense:

Cada cosa al moverse, en un momento o en otro, aquí y allá, pone un tiempo de detención. El ave que vuela se detiene en un sitio para hacer su nido y en otro para descansar. El hombre que anda se para cuando quiere. Así el dios se ha detenido. El sol, tan brillante y magnífico, es un lugar donde se ha detenido. La luna, las estrellas, los vientos —es allí

donde estuvo. Los árboles, los animales son todos sus puntos de detención, y el indio piensa en esos lugares y a ellos dirige sus plegarias para que lleguen al lugar donde el dios se ha detenido, y obtener ayuda y bendición (Dorsey, p. 435).

Para subrayar mejor la semejanza citaremos sin transición el párrafo de *Les deux sources* en que Bergson resume su metafísica:

Una gran corriente de energía creadora se lanza en la materia para obtener lo que puede. En la mayoría de los puntos queda detenida; estas detenciones se traducen a nuestros ojos por otras tantas apariciones de especies vivientes, o sea de organismos en los que nuestra mirada, esencialmente analítica y sintética, discierne una multitud de elementos que se coordinan para cumplir multitud de funciones; el trabajo de organización, sin embargo, no era sino la detención misma, acto simple, análogo al hundimiento del pie que determina instantáneamente que miles de granos de arena se extiendan para formar un dibujo (Bergson, p. 221).

Los dos textos coinciden tan exactamente que parecerá sin duda menos arriesgado, después de haberlos leído, admitir que Bergson pudiera comprender lo que se oculta detrás del totemismo porque su propio pensamiento, sin que lo supiese, guardaba una relación de simpatía con el de las poblaciones totémicas. Así pues ¿qué es lo que nos ofrecen de común? Parece que el parentesco resulta de un mismo deseo de aprehensión global de estos dos aspectos de lo real que el filósofo designa con los nombres de *continuo* y *discontinuo;* de una misma negativa a elegir entre los dos; y de un mismo esfuerzo por hacer de ellos perspectivas complementarias, que desembocan en

la misma verdad.[2] Aunque se cuidó mucho de caer en consideraciones metafísicas que hubiesen sido ajenas a su temperamento, Radcliffe-Brown seguía el mismo camino al reducir el totemismo a una forma particular de un intento universal de conciliar *oposición* e *integración*. Esta coincidencia entre un etnógrafo de campo, conocedor admirable del modo de pensar de los salvajes, y un filósofo de gabinete que en algunos respectos piensa como un salvaje, no podía producirse sino en un punto fundamental que era necesario señalar.

Radcliffe-Brown tiene un predecesor más remoto, y apenas menos inesperado, en la persona de Jean-Jacques Rousseau. Cierto es que éste sentía por la etnografía un fervor mucho más militante que Bergson. Pero aparte de que los conocimientos etnográficos eran todavía muy escasos en el siglo XVIII, lo que hace más sorprendente la clarividencia de Rousseau es que se anticipe varios años a las primeras nociones acerca del totemismo. Se recordará que éstas fueron introducidas por Long, cuyo libro data de 1791, en tanto que el *Discours sur l'origine de l'inégalité* es de 1754. Sin embargo, al igual que Radcliffe-Brown y que Bergson, Rousseau ve en la aprehensión que el hombre hace de la estructura "específica" del mundo animal y vegetal la fuente de las primeras operaciones lógicas, y subsiguientemente la de

2 Valdría la pena ahondar en esta analogía. La lengua Dakota no posee una palabra para designar el tiempo, pero sabe explicar de diversas formas maneras de ser en duración. Para el pensamiento Dakota, en efecto, el tiempo se reduce a una duración en la que no interviene la medida: es un bien disponible y sin límite (Malan y McCone, p. 12).

una diferenciación social que no puede ser vivida más que a condición de ser concebida.

El *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* es sin duda el primer tratado de antropología general con que cuenta la literatura francesa. En términos casi modernos Rousseau plantea el problema central de la antropología, que es el del tránsito de la naturaleza a la cultura. Más precavido que Bergson, se guarda de invocar el instinto, que por pertenecer al orden de la naturaleza no podría permitir rebasarla. Antes de que el hombre se convirtiese en ser social el instinto de procreación "inclinación ciega... no producía más que un acto puramente animal".

El paso de la naturaleza a la cultura tuvo como condición el crecimiento demográfico; pero éste no obró directamente y como causa natural. En primer lugar obligó a los hombres a diversificar sus maneras de vivir para poder subsistir en medios diferentes, y a multiplicar sus relaciones con la naturaleza. Pero para que esta diversificación y esta multiplicación pudiesen acarrear transformaciones técnicas y sociales, era preciso que se convirtiesen para el hombre en objeto y medio de pensamiento:

Esta aplicación reiterada de los seres diversos a él mismo, y de los unos a los otros, tuvo que engendrar naturalmente en el espíritu del hombre la percepción de ciertas relaciones. Estas relaciones que expresamos mediante las palabras grande, pequeño, fuerte, débil, rápido, lento, miedoso, atrevido, y otras ideas semejantes, comparadas a su antojo y casi sin pensarlo, produjeron al fin en él cierta suerte de reflexión, o más bien una prudencia maquinal que le indicaba las precauciones más necesarias para su seguridad (Rousseau [1], p. 63).

La última parte de la frase no se explica como un arrepentimiento: en el pensamiento de Rousseau previsión y curiosidad están ligadas como dos caras de la actividad intelectual. Cuando reina el estado de naturaleza el hombre carece por igual de ambas, puesto que "se entrega al solo sentimiento de su existencia actual". Para Rousseau, por lo demás, la vida afectiva y la intelectual se oponen de la misma manera que la naturaleza y la cultura: estas últimas están alejadas por toda la distancia que separa "las puras sensaciones de los más simples conocimientos". Esto es tan cierto que a veces encontramos escrito de su pluma, en oposición al estado de naturaleza, no el estado de sociedad, sino el "estado de razonamiento" (*loc. cit.*, pp. 41-42, 54).

El advenimiento de la cultura coincide por lo tanto con el nacimiento del intelecto. Por otra parte la oposición de lo continuo y lo discontinuo, al parecer irreductible en el plano biológico porque se expresa en la serialidad de los individuos en el seno de la especie y en la heterogeneidad de las especies entre sí, es superada en el seno de la cultura, que descansa en la capacidad que tiene el hombre de perfeccionarse:

> ..facultad que... está en nosotros, tanto en la especie como en el individuo; en tanto que un animal es al cabo de algunos meses lo que será toda su vida, y su especie al cabo de mil años lo mismo que era en el primer año de esos mil (Rousseau [1], p. 40).

Entonces ¿de qué manera hay que concebir, primero, el triple tránsito (que verdaderamente no es más que uno) de la animalidad a la humanidad, de la naturaleza a la cultura, y de la afectividad a la intelectualidad, y luego esa posibilidad de aplicación del universo animal y vegetal a la sociedad, ya concebida por Rousseau y en la que nosotros vemos la clave del totemismo? Porque puestos a separar radicalmente los términos se corre el riesgo (como lo sabrá más tarde Durkheim) de no comprender ya su génesis.

La respuesta de Rousseau consiste, conservando las distinciones, en definir la condición natural del hombre por medio del único estado psíquico cuyo contenido sea indisociablemente afectivo e intelectual, y que la toma de conciencia basta para trasladar de un plano al otro: la piedad, o como dice también Rousseau, identificación con otro, correspondiendo la dualidad de términos hasta cierto punto a la dualidad de aspectos. Como el hombre primitivamente se experimenta idéntico a todos sus semejantes (entre los cuales hay que colocar a los animales, afirma expresamente Rousseau), adquirirá por consiguiente la capacidad de distinguir*se* como él *los* distingue, es decir, de tomar la diversidad de las especies como sostén conceptual de la diferenciación social.

Esta filosofía de la identificación original con todos los otros es la más alejada del existencialismo sartriano que se pueda concebir, que a este respecto vuelve a la tesis de Hobbes. Además conduce a Rousseau a singulares hipótesis, como esa nota 10 del *Discours* en la que sugiere que los orangutanes y otros simios antropoides de Asia y de África podrían ser hombres indebidamente agregados al reino animal por los prejuicios de los viajeros. Pero le permite también formarse una concepción extraordinariamente moderna del paso de la naturaleza a la cultura, fundado como vimos en la aparición de una lógica operante por medio de oposiciones binarias y que coincide con las primeras manifestaciones del simbolismo. La aprehensión global de los hombres y de los ani-

males como seres sensibles, en lo cual consiste la identificación, precede y domina a la conciencia de las oposiciones: ante todo entre propiedades lógicas concebidas como partes integrantes del campo, y después entre "humanos" y "no humanos" en el seno mismo del campo. Pero para Rousseau tal es también la generación del lenguaje: el origen de éste no está en las necesidades sino en las pasiones, de lo cual resulta que el primer lenguaje tuvo que ser figurado:

> Como los primeros motivos que hicieron hablar al hombre fueron pasiones, sus primeras expresiones fueron tropos. El lenguaje figurado fue el primero en nacer, y lo último que se encontró fue el sentido propio. No se llamó a las cosas por su verdadero nombre hasta que se las vio con su verdadera forma. Primero no se habló más que en poesía; no se pensó en razonar sino mucho tiempo después (Rousseau [2], p. 565).

Términos envolventes que confunden en una suerte de superrealidad los objetos de la percepción y las emociones que suscitan precedieron, por lo tanto, a la reducción analítica al sentido propio. La metáfora, cuyo papel en el totemismo hemos subrayado en repetidas ocasiones, no es un tardío embellecimiento del lenguaje, sino uno de sus modos fundamentales. Colocada por Rousseau en el mismo plano que la oposición, constituye con igual derecho una forma primera del pensamiento discursivo.

Que un ensayo titulado *El totemismo en la actualidad* termine con unas reflexiones retrospectivas constituye una suerte de paradoja. Pero la paradoja no es sino un aspecto de esa ilusión totémica que un análisis riguroso de los hechos que le

sirvieron de primeros soportes permite disipar, mientras que la parte de verdad en ella disfrazada destaca mejor en el pasado que en el presente. Pues la ilusión totémica consiste ante todo en que un filósofo que no sabía de etnología, como Bergson, y otro, que vivió en una época en la que la noción de totemismo todavía no había cobrado forma, hayan podido antes que los especialistas contemporáneos —y en el caso de Rousseau antes inclusive del "descubrimiento" del totemismo— adentrarse en la naturaleza de creencias y costumbres con las que no estaban mayormente familiarizados, o cuya realidad nadie había tratado aún de establecer.

Sin duda el éxito de Bergson es consecuencia indirecta de sus prejuicios filosóficos. Tan atento como sus contemporáneos a legitimar valores, se distingue por trazar a éstos su límite en el seno del pensamiento normal del hombre blanco, en vez de dibujarlo alrededor. Así la lógica de las distinciones y de las oposiciones le toca en suerte al salvaje y a la "sociedad cerrada", en la medida en que la filosofía bergsoniana le asigna un rango inferior frente a otros modos de conocimiento: la verdad sale ganando, valga la expresión "por casualidad".

Pero lo que nos importa para la lección que queremos extraer es que Bergson y Rousseau hayan logrado remontarse hasta los fundamentos psicológicos de instituciones exóticas (en el caso de Rousseau, sin sospechar su existencia) siguiendo un curso interior, es decir ensayando sobre ellos mismos modos de pensamiento tomados primero de fuera, o simplemente imaginados. Demuestran de tal manera que toda mente humana es un campo de experiencia virtual para darse idea de lo que pasa en otras mentes de hombres,

cualesquiera que sean las distancias que las separen.

Por el carácter extravagante que se le daba, exagerado aún más por las interpretaciones de los observadores y las especulaciones de los teóricos, el totemismo sirvió durante algún tiempo para reforzar la tensión impuesta a las instituciones primitivas para apartarlas de las nuestras, lo cual era especialmente oportuno en el caso de los fenómenos religiosos, respecto de los cuales la confrontación hubiese puesto de manifiesto demasiadas afinidades. Pues fue la obsesión de las cosas religiosas la que hizo que se colocase al totemismo en la religión, mientras se le alejaba lo más posible —caricaturizándolo llegado el caso— de las religiones llamadas civilizadas, por temor de que éstas no se fuesen a disolver por contacto con él; a no ser que, como en la experiencia de Durkheim, la combinación dé como resultado un cuerpo nuevo desprovisto de las propiedades iniciales tanto del totemismo como de la religión.

Pero las ciencias, así sean humanas, no pueden operar eficazmente más que con ideas claras o que se esfuercen por volver tales. Si se pretende constituir la religión en orden autónomo, que pide un estudio particular, será necesario sustraerla a esta suerte común de los objetos de la ciencia. De haber definido a la religión por contraste, resultará irremediablemente que a los ojos de la ciencia no se distinga más que como reino de las ideas confusas. De ahí en adelante toda empresa que se proponga el estudio objetivo de la religión estará forzada a elegir un terreno que no sea el de las ideas, desnaturalizado ya y apropiado por las pretensiones de la antropología religiosa. Sólo quedarán abiertos los caminos de acceso afectivo —si no es que inclusive orgánico— y sociológico, que no hacen sino dar vueltas alrededor de los fenómenos.

Inversamente, si se atribuye a las ideas religiosas el mismo valor que a cualquier otro sistema conceptual, a saber, abrir acceso al mecanismo del pensamiento, la antropología religiosa quedará validada en sus faenas pero perderá su autonomía y especificidad.

Es lo que hemos visto ocurrir en el caso del totemismo cuya realidad se reduce a ser ejemplo particular de ciertos modos de reflexión. Verdad es que en él se manifiestan sentimientos, pero de manera subsidiaria, como respuesta a las lagunas y a las lesiones de un cuerpo de ideas que no llega jamás a cerrarse. El pretendido totemismo participa del entendimiento, y las exigencias a que responde, la manera como trata de satisfacerlas, son ante todo de orden intelectual. En este sentido no tiene nada de arcaico ni de remoto. Su imagen es proyectada, no recibida; no toma su sustancia de fuera. Pues si la ilusión cubre una parcela de verdad, ésta no se halla fuera de nosotros, sino en nosotros.

BIBLIOGRAFIA

LA BIBLIOGRAFÍA del totemismo es enorme. El lector no encontrará en esta lista más que los títulos citados en el texto de esta obra.

Anthropos, *Das Problem des Totemismus*, t. IX, X, XI, 1914-1916.

Bergson (H.), *Les deux sources de la morale et de la religion*, 88ª ed., París, 1958. [Hay trad. española.]

Best (E.), "Maori Religion and Mythology", *Dominion Museum, Bulletin* núm. 10, sección I, Wellington, 1924.

Boas (F.), ed., [1] *General anthropology*, Boston, Nueva York, Londres, 1938.

Boas (F.), [2] "The origin of totemism", *American Anthropologist*, vol. 18, 1916.

Comte (A.), *Cours de philosophie positive*, 6 vol., París, 1908.

Crosse-Upcott (A. R. W.), "Social Aspects of Ngindo bee-keeping", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 86, parte II, 1956.

Cuoq (J. A.), *Lexique de la langue algonquine*, Montréal, 1886.

Dorsey (J. O.), "A study of Siouan cults", *XIth Annual Report (1889-1890)*, Bureau of American Ethnology, Washington, 1894.

Dumézil (G.), *Loki*, París, 1948. [Hay versión alemana mejorada.]

Durkheim (E.), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 2ª ed., París, 1925.

Elkin (A. P.), [1] "Studies in Australian totemism. Sub-section, section and moiety totemism", *Oceania*, vol. 4, núm. 1, 1933-1934.

Elkin (A. P.), [2] "Studies in Australian totemism, The nature of Australian totemism", *Oceania*, vol. 4, núm. 2, 1933-1934.

Elkin (A. P.), [3] *The Australian aborigines*, 3ª ed., Sydney-Londres, 1954.
Evans-Pritchard (E. E.), [1] "Zande totems", *Man*, vol. 56, núm. 110, 1956.
Evans-Pritchard (E. E.), [2] "Zande clan names", *Man*, vol. 56, núm. 62, 1956.
Evans-Pritchard (E. E.), [3] *Nuer religion*, Oxford, 1956.
Evans-Pritchard (E. E.), [4] Prefacio a: R. Hertz, *Death and the right hand*, Londres, 1960.
Firth (R.), [1] "Totemism in Polynesia", *Oceania*, vol. I, núms. 3 y 4, 1930-1931.
Firth (R.), [2] *Primitive Polynesian economy*, Londres, 1939.
Firth (R.), [3] *History and traditions of Tikopia*, Wellington, 1961.
Fortes (M.), *The Dynamics of clanship among the Tallensi*, Oxford, 1945.
Frazer (J. G.), *Totemism and exogamy*, 4 vol., Londres, 1910.
Freud (S.), *Totem et tabou*, trad. francesa, París, 1924. [Hay trad. española.]
Goldenweiser (A. A.), [1] "Totemism, an analytical study", *Journal of American Folklore*, vol. XXIII, 1910.
Goldenweiser (A. A.), [2] "Form and content in totemism", *American Anthropologist*, vol. 20, 1918.
Handbook of American Indians, North of Mexico, Bureau of American Ethnology, Smithsonian Institution, Bulletin 30, 2 vol., Washington, 1907-1910.
Jakobson (R.), y Halle (M.), *Fundamentals of Language*, 's-Gravenhage, 1956.
Jenness (D.), "The Ojibwa Indians of Parry Island. Their social and religious life", *Bulletin of the Canada Department of Mines*, núm. 78, Ottawa, National Museum of Canada, 1935.
Kinietz (W. V.), "Chippewa village. The Story of Katikitegon", *Granbook Institute of Science*, Detroit, Bull. núm. 25, 1947.
Kroeber (A. L.), [1] *Anthropology*, Nueva York, 1923. [Hay trad. española, F. C. E., 1945.]

Kroeber (A. L.), [2] *Anthropology*, nueva ed., Nueva York, 1948.
Kroeber (A. L.), [3] "Totem and taboo: an ethnologic psychoanalysis (1920)", en *The nature of culture*, Chicago, 1952.
Kroeber (A. L.), [4] "Totem and taboo in retrospect (1939)", en *The nature of culture*, Chicago, 1952.
Landes (R.), "Ojibwa sociology", *Columbia University Contributions to Anthropology*, vol. XXIX, Nueva York, 1937.
Lane (B. S.), "Varieties of cross-cousin marriage and incest taboos: structure and causality", en: Dole y Carneiro, eds., *Essays in the science of culture in honor of Leslie A. White*, Nueva York, 1960.
Lévi-Strauss (C.), *Les structures élémentaires de la parenté*, París, 1949.
Linton (R.), "Totemism and the A. E. F.", *American Anthropologist*, vol. 26, 1924.
Long (J. K.), *Voyages and travels of an Indian interpreter and trader (1791)*, Chicago, 1922.
Lowie (R. H.), [1] *Traité de sociologie primitive*, trad. francesa, París, 1935.
Lowie (R. H.), [2] *An introduction to cultural anthropology*, Nueva York, 1934.
Lowie (R. H.), [3] *Social organization*, Nueva York, 1948.
Lowie (R. H.), [4] "On the principle of convergence in ethnology", *Journal of American Folklore*, vol. XXV, 1912.
Malan (V. D.), y McCone (R. Clyde), "The time concept perspective and premise in the socio-cultural order of the Dakota Indians", *Plains Anthropologist*, vol. 5, 1960.
Malinowski (B.), [1] *Magic, science and religion*, Boston, 1948. [Hay trad. española.]
Malinowski (B), [2] *The sexual life of savages in North-Western Melanesia*, Nueva York, Londres, 2 vol. 1929.
McConnel (U.), "The Wik-Munkan tribe of Cape York peninsula", *Oceania* vol. I, núms. 1 y 2, 1930-1931.

McLennan (J. F.), "The worship of animals and plants", *The Fortnightly Review*, Londres, vol. 6, 1869 y vol. 7, 1870.

Michelson (T.), "Explorations and field-work of the Smithsonian Institution in 1925", *Smithsonian Miscellaneous Collections*, vol. 78, núm. 1, Washington, 1926.

Murdock (G. P.), *Social structure*, Nueva York, 1949.

Notes and queries on anthropology, 6ª ed., Londres, 1951.

Piddington (R.), *An introduction to social anthropology*, 2 vol., vol. I, Edimburgo-Londres, 1950.

Prytz-Johansen (J.), *The Maori and his religion*, Copenhague, 1954.

Radcliffe-Brown (A. R.), [1] "The social organization of Australian tribes", *Oceania*, vol. I, 1930-1931.

Radcliffe-Brown (A. R.), [2] "The sociological theory of totemism (1929)", en: *Structure and function in primitive society*, Glencoe, Ill., 1952.

Radcliffe-Brown (A. R.), [3] "Taboo (1939)", en: *Structure and function in primitive society*, Glencoe, Ill., 1952.

Radcliffe-Brown (A. R.), [4] "The comparative method in social anthropology. Huxley Memorial Lecture for 1951", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 81, partes I y II, 1951 (publicado en 1952). (Republicado en: *Method in social anthropology*, Chicago, 1958, cap. V.)

Rivers (W. H. R.), *The history of Melanesian society*, 2 vol., Cambridge, 1914.

Rousseau (J.-J.), [1] *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes; oeuvres mêlées*, nueva ed., Londres, 1776, t. II.

Rousseau (J.-J.), [2] *Essai sur l'origine des langues; Oeuvres posthumes*, Londres, 1783, t. II.

Spencer (B.), y Gillen (F. J.), *The Northern tribes of Central Australia*, Londres, 1904.

Stanner (W. E. H.), "Murinbata kinship and totemism", *Oceania*, vol. 7, núm. 2, 1936-1937.

Strehlow (T. G. H.), *Aranda traditions*, Melbourne, 1947.

Thomas (N. W.), *Kinship organizations and group marriage in Australia*, Cambridge, 1906.

Tylor (E. B.), "Remarks on totemism", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. I, 1899.

Van Gennep (A.), *L'état actuel du problème totémique*, París, 1920.

Warner (W. L.), *A black civilization*, ed. revisada, Nueva York, 1958.

Warren (W.), "History of the Ojibwas", *Minnesota Historical Collections*, Saint-Paul, vol. 5, 1885.

Zelenine (D.), *Le culte des idoles en Sibérie*, trad. francesa, París, 1952.

ÍNDICE